SÄCHSISCHE FORSCHUNGSINSTITUTE IN LEIPZIG

FORSCHUNGSINSTITUT FÜR INDOGERMANISTIK

INDISCHE ABTEILUNG

Nr. 6



INDO-IRANISCHE
QUELLEN UND FORSCHUNGEN

herausgegeben von Johannes Hertel

Die Sammlung wird fortgesetzt

H. HAESSEL · VERLAG
LEIPZIG

Die ersten drei Hefte der indischen Abteilung des Forschungsinstitutes für Indogermanistik sind in Kommission bei Markert & Petters, Leipzig, Seeburgstraße 53 erschienen. Die Hefte 1, 2, 3, 5 der IIQF. zählen nicht zu den Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes

---

INDO-IRANISCHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN
HEFT IX

DIE SONNE UND MITHRA IM AWESTA

AUF GRUND DER AWESTISCHEN FEUERLEHRE DARGESTELLT

VON

JOHANNES HERTEL



1 9 2 7
LEIPZIG, H. HAESSEL, VERLAG

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Printed in Germany

Dem Andenken

Eugen Hultzschs

des langjährigen treuen Freundes

des großen Philologen

† 16. 1. 1927

Vorwort.

Den Anlaß zu der vorliegenden Schrift bildete ein Gespräch, welches der Verfasser mit den Kollegen *Haas* und *Leipoldt* hatte und in welchem er auf Grund der awestischen Materialien seine Überzeugung aussprach, der awestische Miθra könne nur der Sternhimmel sein. Einige Tage später zeigte ihm Kollege Leipoldt Tafel 17 der „Notizie degli Scavi di Antichità", Milano 1924. Diese Tafel enthält eine schöne farbige Darstellung Miθras. Sie zeigt ihn als einen Krieger, dessen Mantel sich im Winde in Form des Himmelsgewölbes bauscht. Die Innenseite des Mantels ist himmelblau und mit 7 goldenen Sternen bedeckt, enthält aber weder Mond noch Sonne; diese beiden sind außerhalb der Darstellung Miθras in je einer Ecke des Bildes angebracht. Daraus ergab sich unwidersprechlich, daß der antike Maler von Miθra genau dieselbe Anschauung hatte, wie nach des Unterzeichneten Auffassung die Texte des Awestas. Der Aufforderung Professors *Leipoldt*, den Charakter des awestischen Miθra zu bestimmen, kommt der Unterzeichnete hiermit nach.

Die folgende Untersuchung beschränkt sich also ausschließlich auf den *awestischen* Miθra. Weder die Vorgeschichte noch die nachawestische Entwicklung des awestischen „Opferwürdigen" kann hier berücksichtigt werden. Unter veränderten örtlichen, zeitlichen und kulturellen Verhältnissen wandeln sich die mythologischen Anschauungen und Gestalten so stark, daß sich oft sogar der *Grund*charakter eines „Gottes" vollständig verändert. Man braucht nur an den indischen Varuṇa und Yama im Vergleiche mit dem vedischen Várụṇa und dem arischen Yamá zu erinnern, um die bekanntesten Beispiele

solcher Wandlungen anzuführen. Innerhalb des Awestas selbst läßt sich eine solche Wandlung Ahura Mazdāhs nachweisen. Bei Zoroaster ist er „der Verstand, der Herrscher"; im jüngeren Awesta dagegen wird er zum Himmelsgott im allgemeinen, nach Einführung des Miθra-Kults zum Taghimmel, und bei späteren ostiranischen Stämmen, wie sich im Verlaufe dieser Untersuchung zeigen wird, zur Sonne.

Aus dem späteren Charakter eines Gottes auf seinen Ursprung zu schließen, ist darum unstatthaft. Die Tatsache, daß Miθra zuletzt in Persien als die Sonne (*mihir-*) erscheint, ist für die Deutung des awestischen Miθras ebenso belanglos, wie die bei späteren ostiranischen Stämmen auftretende Bedeutung „Sonne" für die Bedeutung Ahura Mazdāhs in den Gāθā.

Entgegen dem Grundsatze, die vedischen und die awestischen Materialien immer nur im Zusammenhang zu behandeln, sind die vedischen Materialien über Mitrá in dieser Abhandlung notgedrungen nicht berücksichtigt worden. Notgedrungen; denn aus den vedischen Liedern läßt sich der ursprüngliche Charakter Mitrás nicht mehr bestimmen. Man kann im allgemeinen sagen, daß die Dualverbindung Mitrā́ Váruṇā in Vielem dem awestischen Miθra entspricht; aber die beiden *devá-* sind miteinander zu solcher Einheit verschmolzen, daß sie sich nicht mehr reinlich voneinander scheiden lassen. Bei der vollkommenen Eindeutigkeit der Natur des awestischen Miθras kann eine etwaige Entlehnung dieses „Opferwürdigen" aus dem Pantheon der vedischen Stämme um so weniger in Frage kommen, als das Dualkompositum bereits in den Boghazköi-Texten erscheint. Schon diese eine Tatsache beweist, daß wir es dort nicht mit Vorfahren awestischer oder gar noch ungetrennter arischer Stämme, sondern mit einem alten vedischen Stamm zu tun haben.

Da Miθra, wie bereits erwähnt, auf persischem Gebiete zur Sonne geworden ist und darum die Meinung mancher Mythologen noch heute von Vielen geteilt wird, der awestische Miθra sei die Sonne, so war es nötig, auch

die awestischen Anschauungen über die Sonne und über das Verhältnis der Sonne zu Miθra zu untersuchen. Es ergibt sich, daß selbst in den spätesten awestischen Texten die Sonne von Miθra streng geschieden wird.

Nach den Erörterungen in den IIQF., insbesondere im Vorwort und im Beiheft zu IIQF. VI, bedarf es keiner weiteren Begründung dafür, daß ich mich durch die Fachliteratur über Miθra in keiner Weise habe beeinflussen lassen, sondern die Untersuchung lediglich auf Grund der awestischen Texte selbst geführt habe.

Diese Texte habe ich bis in alle Einzelheiten hinein nach ihrem Sachgehalt verzettelt und habe namentlich alle in ihnen enthaltenen „religiösen" Begriffe unter steter Vergleichung mit dem ṚV. sachlich und sprachlich untersucht. Die Veröffentlichung dieser Untersuchungen hat mit IIQF. VI begonnen und wird ihren, wie ich hoffe, ungestörten Fortgang nehmen. Auf die Richtigkeit der Ergebnisse der genannten Untersuchungen habe ich vor dem Beginne ihrer Veröffentlichung dadurch die Probe gemacht, daß ich das gesamte Awesta übersetzt und dabei an allen Belegstellen die durch die Untersuchung gefundenen Werte eingesetzt habe.

Wären die gefundenen Werte falsch bestimmt, so müßte sich bei solcher Methode eine noch größere Wirrnis ergeben, als diejenige ist, welche in den bisherigen Übersetzungen des Awestas vor aller Augen liegt. Aus dem Umstande aber, daß sich aus der in der angegebenen Weise entstandenen Übersetzung ein vollkommen klares Bild der awestischen Weltanschauung ergibt, darf ich schließen, daß der eingeschlagene Weg der richtige ist, zumal er zu Ergebnissen führt, von denen ich zuversichtlich hoffe, daß sie den Ethnographen ebenso einleuchten werden, wie den Religionshistorikern und den Psychologen.

Es sei mir gestattet, an einigen Beispielen zu veranschaulichen, wie sich die auf dem angegebenen Wege entstandene Übersetzung von der meiner Vorgänger unterscheidet.

Das erste Yašt enthält, wie es überliefert ist, in §§ 7f. und 12—15 zwei Listen von Namen Ahura Mazdāhs. Auf die erste Liste, welche 20 im Texte gezählte Namen enthält, folgt eine Ausführung über die Verwendung und den Nutzen dieser Namen, die durch die zweite Namenliste unterbrochen wird, um hinter ihr in §§ 16ff. wieder aufgenommen zu werden. Dabei heißt es in § 19: „Und diese 20 Namen können dienen als Rückendeckung und Schutzwehr (?) gegen die geistige Druj“ usw. Da die zweite, in §§ 12—15 enthaltene Namenliste insgesamt 52 (im Texte nicht gezählte) Namen enthält, so ist sie, wie schon Darmesteter gesehen hat, ganz sicher ein Einschub.

Eine genauere Betrachtung der eingeschobenen Liste ergibt nun aber, daß sie ihrerseits aus zwei ohne Vermittelung mechanisch aneinander gereihten Listen besteht, deren zweite mit *dāta* in § 13 beginnt. Um dies festzustellen, genügt es, die ersten Namen dieser beiden Listen zu vergleichen.

Bezeichnen wir die ursprüngliche Liste in §§ 7f. mit I, die erste der eingeschobenen Listen in §§ 12f. mit II, die zweite in §§ 13—15 mit III, so enthält Liste I 20, Liste II 19, Liste III 33 Namen. Dabei sind in Liste II unter 2 und 3 die durch doppeltes *-ca* miteinander verbundenen Namen im Sinne des Textes als je einer gezählt. Zählt man sie gesondert, so ist die Zahl der in Liste II enthaltenen Namen 21.

Der nahezu gleiche Anfang der 2. und der 3. Liste sowie der Umstand, daß in beiden häufig zu den im Positiv stehenden Namen die dazu gehörigen Superlative als weitere Namen gesetzt sind, beweisen, daß beide eingeschobene Listen nach einem gemeinsamen, uns nicht vorliegenden Schema gearbeitet sind, von dem die ursprüngliche Liste (I) unabhängig ist.

Nach den bisherigen Übersetzungen, die unter sich häufig abweichen, hat es den Anschein, als wären die Namen in allen drei Listen ohne jedes Prinzip aneinander gereiht. Setzt man dagegen die auf dem oben angedeuteten Wege ermittelten Werte der „religiösen“ Ausdrücke ein, so ergibt sich für alle drei Listen je ein sachliches Anordnungsprinzip, welches die Richtigkeit der von mir bestimmten Bedeutungen um so sicherer beweist, als jede der drei Listen in den beweisenden Teilen von den anderen beiden verschieden ist. Es ist selbstverständlich, daß hier unmöglich ein Zufall im Spiele sein kann. Wären die religiösen Ausdrücke falsch bestimmt, so müßte sich ein ähnlicher Wirrwarr ergeben, wie in den bisherigen Übersetzungen; unmöglich könnten sich dagegen in allen drei voneinander abweichenden Listen die „religiösen“ Ausdrücke durch bloßen Zufall so aneinanderreihen, daß ein sachliches Anordnungsprinzip klar zu Tage tritt. Ich brauche nicht erst zu bemerken, daß die drei Namenlisten ihrer Natur nach für die Bedeutungsfestsetzung der religiösen Ausdrücke gar nicht in Frage kommen konnten; wohl aber kommen sie als Probe für die Richtigkeit der gefundenen Werte in Frage und sind für sie schlechthin beweisend.

Ich gebe nun die drei in Rede stehenden Namenlisten. In der ersten Spalte stehen die awestischen Namensformen, in der zweiten die Bartholomae-Wolffschen, in der dritten meine eigenen Übersetzungen, in der vierten Verweisungen auf Gleiches und Ähnliches in den anderen Listen. Meine von Bartholomae-Wolff dem Sinne nach abweichenden Übersetzungen sind durch Sperrdruck hervorgehoben.

	Text	Bartholomae-Wolff	Hertel	Vergleiche
I. a.	1. *fraxštya*	(der) zu befragen ist	der zu Befragende	
	2. *vąϑwyō*	der zur Herde Gehörige	der zur Herde Gehörige (= Herden Spendende)	III, 6 f.
	3. *ava-tanuyō*	. . . . . ?	. . . . . ?	
b.	4. *aša* vahišta	das beste Aša	das leuchtendste Licht des Heils	II, 10 f. III, 27
	5. *vīspa* vohu *mazdaδāta ašaciϑra*	alles mazdāhgeschaffene ašaentstammte Gute	alles Leuchtende[1], von Mazdāh Gespendete, welches das Feuer des Lichtes des Heils besitzt	III, 19—21
	6. **yaṯ ahmi* xratuš	bin ich die Weisheit	daß ich die (Geistes-)Kraft bin	
	7. *xratumå	der Weisheitsvolle	der (Geistes-)Kräftige	
	8. *yaṯ ahmi* cistiš	bin ich die Einsicht	daß ich das Herzenslicht bin	III, 31 f.
	9. cistivå	der Einsichtsvolle	der Herzenslichtige	III, 31 f.
	10. *yaṯ ahmi* spānō	bin ich die Heiligkeit	daß ich die Erleuchtung bin	II, 3
	11. spānanuhå	der Heilige	der Erleuchtete	II, 3
b c.	12. **ahurō*	Ahura	der Herrscher	

[1] oder: „alle Lichter", „alle Feuer".

	Text	Bartholomae-Wolff	Hertel	Vergleiche
	13. sevištō	der Gewaltigste	der Glutreichste	III, 22—26
c.	14. *imaṯ vidvaēštvō*	das: unerreichbar für Anfeindung	dies: der nicht Anzufeindende	III, 12—17
	15. *avanəmna*	der Unbesiegliche	der nicht zu Besiegende	III, 12—17
	16. *hāta-marənīš*	(der jedermanns) Verdienst im Gedächtnis hat	der des Eroberten (= der Eroberung) Gedenkende	
	17. *vīspa-hišas*	(der) alles wahrnimmt	der alles Durchschauende	II, 3. III, 4 f.
d.	18. *baēšazya*	der Heiltätige	der Heilende	II, 4 f.
	19. *yaṯ ahmi* dātō (lies: dāta)	bin ich der Schöpfer	daß ich der Geber bin	II, 2. III, 1
	20. *yaṯ ahmi mazdå nąma*	bin ich Mazdāh mit Namen	daß ich den Namen Mazdāh (= der Verstand, wörtlich: „der Erleuchtung Spendende") führe.	II, 9
II. a.	1. *pāyuš*	Schützer	Schützer	III, 2. 14
	2. *dātāca ϑrātāca*	Schöpfer und Schirmer	Geber und Beschützer	I, 19. III, 1. 3
	3. *žnātāca mainyušca spəṇtōtəmō*[1]	Kenner und heiligster Geist[1]	Erkenner und erleuchtetster Geist[1]	III, 4 f. I, 17. I, 10 f.
	4. baēšazya	der Heiltätige	der zur Heilung Gehörige (= Heilende)	I, 18[2]
	5. baēšazyōtəma	der Heiltätigste	der am meisten zur Heilung Gehörige (= Heilendste)	I, 18[2]

[1] Zusammengestellt, weil dem *mainyu-* = *manah-* hauptsächlich die geistige Tätigkeit zukommt. [2] S. S. 16, Fußn. 2.

	Text	Bartholomae-Wolff	Hertel	Vergleiche
b.	6. āθrava[1]	der Priester[1]	der Besitzer des (Sakral-) Feuers (*ātar*)[1]	I, 5
	7. āθravatəma (l. *āϑravastəma*)	der beste Priester	der größte[2] Besitzer des (Sakral-)Feuers	III, 19—21
	8. **ahura*	Ahura	der Herrscher	I, 12
	9. **mazdå*	Mazdāh	der Verstand	I, 20
	10. aṣ̌ava[3]	der Aṣ̌aehrwürdige[3]	der Besitzer des Lichtes des Heils[3]	I, 4. III, 27
	11. aṣ̌avastəma	der Aṣ̌aehrwürdigste	der größte Besitzer des Lichtes des Heils	
b c.	12. xvarənaŋha	der Hoheitsvolle	der Besitzer des Herrschaftsfeuers	

[1] *āϑravan-* heißt „Besitzer Atars (des Feuers)“ und ist darum meist die Bezeichnung der Priester. Hier ist das Wort Name Ahura Mazdāhs, weil dieser der „Vater Ātars“ ist, heißt also ebenso wenig „Priester“, wie Yt. 19, 58, wo es zur Bezeichnung des Blitzfeuers (*apąm napāt-*) dient. [2] d. h. derjenige, der es am meisten besitzt; so auch im folgenden. [3] Der Ausdruck heißt einfach „das *aṣ̌a*-besitzend“, und *aṣ̌a-* ist der höchste Inbegriff aller guten Feuer, d. h. aller Feuer, welche das Gedeihen verursachen, im Gegensatz zu den vernichtenden daēvischen Feuern. Wolff übersetzt *aṣ̌avan-*, je nachdem sich der Ausdruck auf Menschen, auf „geistige Opferwürdige“ und auf Ahura Mazdāh bezieht, durch „aṣ̌agläubig“, „Aṣ̌aanhänger“, „aṣ̌agerecht“, „aṣ̌aheilig“, „aṣ̌aehrwürdig“, also ein Wort durch fünf verschiedene Wörter, mit Unterscheidungen inbezug auf die Menschen, die „geistigen Opferwürdigen“ und Ahura Mazdāh, die vollkommen willkürlich sind und dem Awestatexte widersprechen. Alle fünf Übersetzungen fälschen einen der grundlegendsten Begriffe des Awestas durch ein völlig ungerechtfertigtes Hereintragen christlicher Begriffe. Was *aṣ̌a-* ist, weiß der Verfasser der Übersetzung ebensowenig wie seine Vorgänger.

		Text	Bartholomae-Wolff	Hertel	Vergleiche
		13. xvarənaŋ*uhastəma*	der Hoheitsvollste	der größte Besitzer des Herrschaftsfeuers	
		14. *pouru*-dar̃sta[1]	(der) vieles sieht	der Vielseher[1]	III, 33
		15. *pouru*-dar̃štəma	(der) vieles am besten sieht	der größte Vielseher	
		16. *dūraē*-dar̃šta	(der) in die Ferne sieht	der Weitseher	
		17. *dūraē*-dar̃štəma	(der) am besten in die Ferne sieht	der größte Weitseher	
		18. *spašta*	Späher	der Späher	
	c.	19. *vīta*	Verfolger	der Verfolger	
III.	a.	1. *dāta*	Schöpfer	der Geber	I, 19. II, 2
		2. pāta	Schützer	der Schützer	II, 1. III, 14
		3. θrāta	Schirmer	der Beschützer	II, 2
		4. žnāta	Kenner	der Erkenner	II, 3. I, 17
		5. žnōiš*ta*	der beste Kenner	der größte Erkenner	
		6. fšūmå	(der) sich Vieh hält (!)	der Besitzer (und darum Spender) des Viehs	I, 2
		7. fšūṣ̌e-*mąϑra*	der Spruch vom Viehbesitzer	der das Vieh erwerbende Text (Y. 58, 4—7)	

[1] Statt *pouru-* ist wahrscheinlich *paourva-* zu lesen, so daß der Sinn von 14 und 15 ist: „der zuerst sieht“ und „der am meisten zuerst sieht“. Darauf legten die awestischen Krieger nämlich den größten Wert. Vgl. Y. 9, 21. 57, 26. Yt. 9, 1. 21. 10, 11. 94. 114. F. 1 nebst den Lesarten. In der aramäischen Schrift, aus der das Awesta erst in später Zeit übertragen worden ist, sind *paourva-* und *pouru-* identisch, und jedenfalls wie im Vedischen als *pū́rva-* und *purú-* zu lesen. In den wirren Schreibungen der Handschriften (Air. Wb., Spalte 854 und 870) erscheinen die richtigen Formen nicht.

	Text	Bartholomae-Wolff	Hertel	Vergleiche
b.	8. *isə*-xšaθra	(der) nach Herrschaft verlangt	der Herrschaftsucher (= -spender)	III, 29 f. (8–12)
	9. *isə-xšaθryōtəmō*	der am meisten nach Herrschaft verlangt	der größte Herrschaftsucher (= -spender)	
	10. *nąmo*-xšaθrō	des Herrschaft mild (!) ist[1]	der durch seinen Namen Herrschende	
	11. *nąmō*-xšaθryō*tə-mo*	(des) Herrschaft am mildesten ist[1]	der größte durch seinen Namen Herrschende	
	12. *aδaviš*	(der) keinen Trug übt	der nicht zu Überlistende	
	13. *viδaviš*	(der) sicher vor Betrug ist	der Beseitiger der Überlistung	I, 14 f. (13–18)
	14. *paiti-pāyuš*	der Behutsame (!)	der seinen Schutz (den Feinden) entgegenstellt	II, 1 III, 2 (14–15)
	15. *t̰baēšō-taurvå*	(der) die Feindschaften überwindet	der Überwinder der Feindschaften	
	16. *haϑra*-vane	(der) auf einen Schlag siegt	der sofort Erobernde	
	17. vīspa-vane	(der) alle besiegt	der alles Erobernde	
c.	18. vīspa-*taše*	der Allschaffende	der alles Verfertigende (= Schaffende)	

[1] So nach der sprachlich unmöglichen Deutung der Pahlavi-Übersetzung: ZairW. S. 201.

	Text	Bartholomae-Wolff	Hertel	Vergleiche
d.	19. vīspa xvāθra	(der) alle Wonne gewährt	alle guten Feuer[1]	I, 5. II, 6 f. (19–21)
	20. *pouru* xvāθra	(der) viel Wonne gewährt	die vielen guten Feuer[1]	
	21. xvāθravå	der Selige (!)	der Besitzer der guten Feuer	
	22. *vərəzi*-saoka	(der) wirksamen Nutzen schafft	der Besitzer wirksamer Himmelsglut[2]	I, 13 (22–26)
	23. *vərəzi*-savå	(der) wirksamen Vorteil schafft	der Besitzer wirksamer Glut[2]	
	24. səvī	der Nützende	der Glutbegabte	
	25. sūrå	der Gewaltige	der Glühende	
	26. səvišta	der Gewaltigste	der Glühendste	
	27. *aša*	Aša	das Licht des Heils	I, 4. II, 10 f.
	28. *bərəza*	der Hohe	der Himmelslichtige	
	29. *xšaθrya	der Gebieterische	der zur Herrschaft Gehörige (= die H. Verleihende)	III, 8—11 (29–30)
	30. *xšaθryōtəma	der Gebieterischste	der größte z. Herrschaft Gehörige (= d. H. Verleih.)	
	31. hudānuš	der Einsichtige	der Gutstrahlende[3]	I, 8 f. (31–32)
	32. hudānuš*təmō*	der Einsichtigste	der Gutstrahlendste[3]	
	33. *dūraē-sūka*	(der) weithin schaut	der Weitleuchtende (zugleich: Weitsehende)[4]	II, 14—18

[1] Faßt man 19 f. als Komposita auf, so ist zu übersetzen: „der Besitzer aller guten Feuer“ und „der Besitzer der vielen guten Feuer“. [2] 22 und 23 sind Synonyma; *saokā-* bezeichnet immer, *savah-* meist die Himmelsglut im eschatologischen Sinne. Aber *savah-* wird auch wie das ved. *śávas-* im Sinne von *xvarənah-* verwendet. 24—26 gehören etymologisch näher zu *savah-*, als zu *saokā-*. [3] = Besitzer einer guten *daēnā-*: IIQF. VI, 103. 135, Fußn. 1. [4] IIQF. VI, 32 ff.; unten S. 40 ff. und 95.

Man wird sogleich bemerken, daß jede der drei Listen einen Hauptbestandteil enthält, welcher Namen aufführt, die sich auf Ahura Mazdāhs Feuer- und Herrschernatur beziehen; vgl. I, b, bc, c mit II, b, bc, c und mit III, b, d. Da der Herrscher für den awestischen Menschen zugleich der oberste Krieger ist, so sind die Herrschernamen natürlich mit den kriegerischen Namen verbunden.

Namen, welche sich auf andere Eigenschaften Ahura Mazdāhs beziehen, erscheinen außerhalb dieser Abschnitte: I, a, d; II, a; III, a, c.

Liste I nennt in *b* zunächst das höchste und umfassendste der guten Feuer, dann alle guten Feuer, dann verschiedene individuelle Feuer, wobei zu beachten ist, daß *xratu-* (Geistes-) Kraft, synonym mit *cisti-* und *manah-*, seiner Substanz nach Feuer ist (vgl. I, b, 6f.). In *bc* ist zunächst der Name „Herrscher“ angeführt, und es folgt ein Name, der sich auf den Besitz des *xvarənah-* bezieht, welches die Grundbedingung des Herrscher- und Kriegertums ausmacht. Daran reihen sich in *c* 4 weitere, kriegerische Eigenschaften bezeichnende Namen.

Anders ist die Anordnung in II. Hier steht an der Spitze von *b* das Sakralfeuer, dann folgen als gesonderte Namen der Name „Herrscher“ und der Name „Verstand“, ersterer wie in I, bc, 12 zu beurteilen, während *mazdāh-* nach arischer Anschauung selbst Feuer ist. In 10f. erscheinen Namen, welche sich auf das höchste Feuer beziehen. In *bc* folgen Namen, welche durch individuelle Feuer bedingte kriegerische Eigenschaften bezeichnen (zu 14—18 vgl. IIQF. VI, 32ff.), unter *c* endlich ein kriegerischer Name, der nicht unmittelbar zu einem Feuer in Beziehung steht.

Wiederum anders ist die Anordnung in III. Hier sind in *b* zunächst die königlichen und kriegerischen Namen zusammengestellt, auf welche in *d* die Feuernamen folgen. Wenn unter letzteren als 29 und 30 *xšaϑrya* und *xšaϑryōtəma* erscheinen, so braucht man keinen Einschub anzunehmen, sondern nur daran zu denken, daß diese Namen synonym mit *xvarənaŋha* und *xvarənaŋuhastəma*

(II, bc, 12f.) sind und darum aus demselben Grunde in Liste III unter den Feuernamen erscheinen, wie *ahura* in I, bc, 12 und II, b, 8.

Hand in Hand mit diesem sachlichen Anordnungsprinzip geht in allen drei Listen das etymologische, und zwar nicht nur in den eben besprochenen, sondern auch in den übrigen Teilen der Namenlisten. I, a, 1—3 sind nach dem gleichen Suffix geordnet. Unter b, 4—11 folgen dann Namen, die paarweise den gleichen Wortstamm aufweisen. Dann folgen unter 12—18 etymologisch nicht mit einander verbundene Namen[1]. In 19 und 20 sind 2 Namen aneinander gereiht, deren erster die Wurzel *dā-* im Wortanfang, deren zweiter sie am Wortende enthält.

In der zweiten und dritten Liste sind nach demselben Prinzip namentlich Positive und Superlative zusammengestellt (II, 4f., 6f., 10f., 12f., 14f., 16f.; III, 4f., 8f., 10f., 29f., 31f.). III, 1—4 enthält vier Namen, welche reine Reime bilden, dasselbe Suffix aufweisen und von offenen Wurzeln auf *ā-* gebildet sind. Drei von ihnen stehen auch am Anfang der Liste II (2, 3), während dort statt *pāta* (III, 2) das synonyme *pāyuš* (II, 1) erscheint. Im übrigen vergleiche man noch II, 14—17; III, 6f., 8—11, 12f., 22—26. Auf dem etymologischen Anordnungsprinzip beruht es, wenn in III c 18 zwischen den Herrscher- und Kriegernamen einerseits und den Feuernamen andererseits der begrifflich zu keiner dieser beiden Gruppen gehörige Name *vīspa-taše* erscheint. Die Namen 16 und 17 sind durch Gleichheit des zweiten Kompositionsgliedes verbunden, die Namen 17—19 durch das gleiche Anfangsglied, 19 und 20 durch den gleichen zweiten Bestandteil, der in 21 als erster Bestandteil des Kompositums auftritt.

Was demnach in den bisherigen Übersetzungen als prinzipienlose Sammelsurien erscheint, hat sich uns hier als drei nach doppeltem Prinzip sorgfältig geordnete

[1] Die etymologische Verwandtschaft von 13 mit 10f. konnte der Verfasser der Liste natürlich nicht ahnen.

Listen herausgestellt. Wären nun die „religiösen“ Begriffe, die in der dritten Kolumne der drei Listen erscheinen, falsch bestimmt, so wäre es bei der gänzlichen Verschiedenheit der drei Listen in den hier in Frage kommenden Abschnitten offenbar unmöglich, daß sich die nach ganz anderen Materialien bestimmten Begriffe hier zufällig jedesmal zu sinnvollen Gruppen ordneten; und damit ist der Beweis für die richtige Bestimmung dieser Begriffe erbracht.

Y. 2, 14 lautet: *ahmya zaoϑre barəsmanaēca gairīm Uşidarənəm mazdaδātəm aşaxvāϑrəm yazatəm āyese yešti. vīspå garayō aşaxvāϑrå pouruxvāϑrå mazdaδāta aşavana aşahe ratavō ā. y. uγrəm kavaēm xvarənō mazdaδātəm ā. y. uγrəm axvarətəm xvarənō mazdaδātəm ā. y. ahmya zaoϑre barəsmanaēca aşīm vaŋuhīm ā. y., xşōiϑnīm bərəzaitīm amavaitīm huraoδąm xvāparąm. xvarənō mazdaδātəm ā. y. savō mazdaδātəm ā. y.*

Wolffs Übersetzung dieser Stelle lautet: „Mit diesem Zaoθra und Barəsman hole ich her zu verehren das Gebirge Uši.darəna, den mazdāhgeschaffenen, das Behagen des Aša gewährenden Yazata; hole ich her zu verehren alle das Behagen des Aša, viel Behagen gewährenden mazdāhgeschaffenen ašaheiligen Gebirge, die Ratav's des Aša; hole ich her zu verehren die starke mazdāhgeschaffene kavische Herrlichkeit; hole ich her zu verehren die starke mazdāhgeschaffene unnahbare Herrlichkeit. Mit diesem Zaoθra und Barəsman hole ich her zu verehren die gute Ašay; die strahlende hohe kraftvolle schöngewachsene segensreiche; hole ich her zu verehren den mazdāhgeschaffenen Glanz; hole ich her zu verehren den mazdāhgeschaffenen Nutzen.“

Wer kann sich unter diesen Worten etwas Vernünftiges vorstellen? Was ist „das Behagen des Aša“, was sind ašaheilige Gebirge“[1], was bedeutet „der mazdāhgeschaffene Glanz“? Weshalb wird in derselben Stelle *xvarənah-* das eine Mal mit „Herrlichkeit“, das andere Mal mit „Glanz“ wiedergegeben, obwohl es, wie das

[1] S. oben, S. XIV, Fußnote 3.

Awesta an allen Belegstellen zeigt, weder das eine, noch das andere bedeutet? In welchen Beziehungen stehen das Gebirge Ušidarəna, die kavische Herrlichkeit, die unnahbare Herrlichkeit, der mazdāhgeschaffene Glanz, der mazdāhgeschaffene Nutzen zueinander? Muß der Leser einer solchen Übersetzung nicht annehmen, die awestischen Schriftsteller seien alles gesunden Menschenverstandes bare Schwätzer gewesen?

Und doch ist der Yasna ein bis in alle Einzelheiten hinein genau überlegter, logisch durchdachter Opfertext, der alle seine Ausdrücke aufs sorgsamste abwägt. Um ihn zu verstehen, muß man allerdings die Anschauungen kennen, von denen er ausgeht. Wer freilich, wie die bisherigen Übersetzer, nicht einmal die Bedeutung so fundamental wichtiger Begriffe wie *aşa-* und *xvarənah-* kennt, dessen Tätigkeit kann nur darinnen bestehen, daß er mechanisch Worte seiner Sprache für gänzlich unverstandene Worte des Grundtextes einsetzt; diesen selbst aber auch nur oberflächlich zu verstehen oder gar anderen sein Verständnis zu vermitteln, vermag er nicht.

Setzen wir die durch unsere Untersuchungen gefundenen Wortbedeutungen ein, so ergibt sich folgende Übersetzung: „Zu [nicht „mit“!] dieser Opfergabe und zu diesem Barəsman hole (oder: „lade“) ich das Gebirge Ušidarəna [= „Behälter der Morgenröte“], das mazdāhgegebene, welches das gute Feuer des Lichtes-des-Heils besitzt, den Opferwürdigen, herbei, um ihm zu opfern. Alle Gebirge, welche das gute Feuer des Lichtes-des-Heils besitzen, welche viel gutes Feuer besitzen, welche von Mazdāh gegeben sind, welche das Licht-des-Heiles besitzen, die Ausstrahler[1] [= Vertreter] des Lichtes-des-Heils, hole ich herbei, um ihnen zu opfern. Das [politisch und kriegerisch] gewaltige königliche *xvarənah-* [= Herrschaftsfeuer], das mazdāhgegebene, hole ich herbei, um ihm zu opfern. Das gewaltige lichtlose *xvarənah-*[2], das mazdāhgegebene, hole ich herbei,

[1] Über *ratu-* s. unten, S. 13 und 83.
[2] Über die lichtlosen (*axvarəta-*) Feuer s. IIQF. VI, Sachverzeichnis S. 183 und unten, S. 34.

um ihm zu opfern. Zu dieser Opfergabe und zu diesem Barəsman hole ich Aši [= das Reichtumsfeuer], die leuchtende, herbei, um ihr zu opfern, die strahlende, die himmelslichtige, die kraftbegabte, die schönwuchsige, die .... (*xvāparąm?*). Das *xvarənah-*, das mazdāhgegebene, hole ich herbei, um ihm zu opfern. Das *savah-* [= das eschatologische Feuer], das mazdāhgegebene, hole ich herbei, um ihm zu opfern."

Hier sind drei Sonderfeuer des höchsten Feuers (*aša-*) genannt, die als Opferwürdige zum Genuß der Opfergaben geladen werden: das *xvarənah-* mit seinen Arten, das „*aši-*"genannte Feuer des Reichtums und das *savah-*, dasjenige Feuer, welches den Lichthimmel, den Aufenthalt der Seligen, erfüllt. Das *xvarənah-* ist das im Himmelssee befindliche Blitzfeuer und leuchtet aus diesem und aus der aus ihm abfließenden Milchstraße (*Arədvī*), kommt in seiner leuchtenden Form auch beim Gewitter aus beiden auf die Erde. Wie alle Feuer hat es eine lichtlose Form, in der es z. B. gewöhnlich in den Kriegern und Herrschern, in ihren Rossen, Waffen und Kriegswagen brennt.

Alle Gebirge sind mit Feuer gefüllt; zum Opfer aber lädt man nur diejenigen ein, welche das gute Feuer des Lichtes-des-Heils, nicht das daēvische der Zerstörung, besitzen; denn es gibt mindestens ein daēvisches Gebirge, den Arezūra.

Wenn bei allen zum Opfer Geladenen jedesmal hinzugefügt wird „den (die, das) mazdāhgegebene(n)", so hat dies darin seinen Grund, daß es zu allen lichten Wesen der Schöpfung daēvische Gegenstücke gibt, die man selbstverständlich vom Opfer auszuschließen wünscht.

Ihrer Natur nach sind die zur lichten Schöpfung gehörigen irdischen Gebirge dem Himmelsgebirge gleich. Da nun aus dem auf jenem gelegenen Himmelssee und den aus ihm strömenden Gewitterwässern das *xvarənah-* zum Vorschein kommt, so muß es auch in den irdischen Gebirgen und den aus ihnen strömenden Gewässern vorhanden sein. Man sah es ja auch aus den Gipfeln ausstrahlen (s. IIQF. VI, 184 unter „Gebirge"), und wenn

man im Gestein und in den Flüssen, wie im Zarənumaṇt- („dem Goldhaltigen") Gold, also nach arischer Anschauung festes Himmelsfeuer (s. IIQF. VI, 42f.), fand, so war dies eine weitere Bestätigung für die Feuerhaltigkeit der Gebirge. Der Gipfel des Himmelsgebirges bestand vollständig aus Gold.

So ist für die Verfasser des Yasna die Verbindung der Gebirge mit dem in ihnen enthaltenen *xvarənah-* durchaus logisch. Hätte die Awesta-Forschung sich mehr um die Realien des Awestas gekümmert, so würde sie auch nicht auf den Gedanken gekommen sein, der erste, die Gebirge aufzählende Teil des 19. Yašts, welcher ein Opfertext für das *xvarənah-* ist, stehe mit dem zweiten außer Verbindung (s. unten, S. 69 nebst Fußn.).

Y. 13, 8 lautet: *ahunəm vairīm yazamaide. aṣ̌əm vahištəm, sraēštəm, aməṣ̌əm spəṇtəm, yazamaide. fraorəitīm hāitīm yazamaide. fraorəitīmcā āstaoϑwanəmcā daēnayå māzdayasnōiš yazamaide.* In Wolffs Übersetzung: „Den Ahuna Vairya beten (!) wir; das Aša Vahišta, den schönsten Aməša Spəṇta, beten wir; den Fraorətay-Abschnitt beten wir; das Sichbekennen und Sichangeloben an die mazdayasnische Religion beten wir."

Richtig übersetzt dagegen besagt diese Stelle: „Dem Ahuna- vairya- (d. i. dem Texte Y. 27, 13) opfern wir; dem Aṣ̌a- vahišta- (d. i. dem Texte Y. 27, 14), dem strahlendsten, dem erleuchteten Unsterblichen, opfern wir; dem Abschnitt „Glaubensbekenntnis" (d. i. dem Texte Y. 12, 1ff.) opfern wir; dem Glaubensbekenntnis sowie dem Angelöbnis (d. i. dem Texte Y. 12, 8f.) opfern wir."

Die Texte sind lichtlose Formen des Himmelsfeuers und als solche Opferwürdige, wirkliche Personen, wie die vedische Vāc-. Wolffs Übersetzung beweist, daß er über die Natur der Texte ebenso wenig unterrichtet ist, wie über das Wesen des awestischen Opfers. Sonst müßte er wissen, daß und warum die Texte selbst als Opferempfänger an den Opfern ebenso beteiligt werden, wie z. B. die Opferspeise (*myazda-*, Yt. 8, 1), der Haoma und seine Preßsteine, das Rind usw. Schon aus

dieser Stelle müßte er auch ersehen haben, daß der Text „Aša- vahišta-“ als ein Leib des „leuchtendsten Lichtes-des-Heils“, d. h. des Himmelsfeuers, insbesondere in seiner eschatologischen Bedeutung, betrachtet wird. So ist der Text *airyaman-* (= Y. 54, 1) ein Leib des „geistigen Opferwürdigen“ Airyaman, der Text *fšūšo-mąϑra-* (= Y. 58, 4–7; s. oben S. XV, III. a. 7) oder überhaupt „der erleuchtete mąθra“ (Yt. 13, 81) ein Leib Ahura Mazdāhs, der Vertragstext ein solcher Miθras (s. S. 219 ff.). Deshalb sind die Opferwürdigen, die im Awesta erwähnt werden oder die awestischen Lieder auswendig können (S. 14), *tanu-mąϑra* „einen Liedleib besitzend“ (AiW. falsch).

Unten, S. 97 f., ist die Stelle Vīspered 19, 2 übersetzt und besprochen worden. In Wolffs Übersetzung sieht sie so aus: „Die Sonne, die Leuchte (des Himmels), verehren wir, die Sonne, das Höchste unter den Hohen[1], verehren wir, die Sonne und die Aməša Spənta's verehren wir, die gut ausgeführten Befehle verehren wir, die sonnigen Wohnungen (des Aša) verehren wir, diese Herrlichkeit verehren wir, die von Ātar geschenkten Herden verehren wir, das Ašaheilige, (das) den Nutzen verbreitet, verehren wir, die schaffende, sie die heilige Āramatay, verehren wir . . . .“ Man vergleiche die hier gesperrten Stellen mit unserer Wiedergabe.

In dieser des elementarsten Verständnisses baren Weise ist das ganze Awesta von Wolff übersetzt worden.

Mit den angeführten Stellen wollte ich beweisen, daß es weder die Schuld der Leser der Übersetzungen des Awestas noch die seiner Verfasser ist, wenn erstere die Weltanschauung und die Religiosität des Awestas nicht verstehen. Das Awesta ist durchaus logisch und in seinen Grundanschauungen klar. Wenn die Übersetzungen das Gegenteil zu beweisen scheinen, so ist das lediglich die Schuld der Übersetzer, die, anstatt sich vor ihrer Arbeit durch sorgfältige sachliche und sprachliche Untersuchungen, wie sie jeder Philolog anstellen muß, der wissenschaftlich arbeiten will, die nötige Kenntnis der Realien zu verschaffen, den klaren Etymologien und sehr oft auch der Grammatik zum Trotze das Denken der awestischen Schriftsteller gewaltsam in das Schema modern christlicher Weltanschauung pressen, von der sie sich nicht zu befreien vermögen. So kommt es, daß Bartholomaes altiranisches Wörterbuch, einen so großen Fortschritt es auch seinen Vorgängern gegenüber bedeutet, eine große Anzahl falscher Wortbedeutungen und Übersetzungen enthält und im Sachlichen sehr oft versagt.

[1] Daß diese Übersetzung falsch ist, ergibt sich schon daraus, daß sich Arədvī und der ganze Lichthimmel mit seinen Bewohnern über der Sonne befinden S. S. 22.

Bartholomae war ein hervorragender Linguist, aber kein Philolog.

Das zeigt sich nicht nur in der Verständnislosigkeit, mit der er den Kulturverhältnissen und der Weltanschauung des Awestas gegenübersteht, sondern auch darin, daß er in der Grammatik wie im Wörterbuch die Metrik grundsätzlich nicht beachtet. Nun bildet aber die Metrik die einzige sichere Grundlage für alle awestische Grammatik und Lexikographie. Denn die alten Handschriften, auf welche die im Awesta-Alphabet geschriebenen zurückgehen, waren in aramäischer Schrift abgefaßt und ließen die Vokale, namentlich *a*, *i* und *u*, oft unbezeichnet. Aus dem Awesta selbst ergibt sich, daß die Priester Missionsreisen unternahmen, die sie in ferne Gegenden des Reichs führten. Die Handschriften, die sie mit sich führten, mußten darum möglichst wenig umfangreich sein. Diesem Umstande ist es wohl zuzuschreiben, wenn in ihnen, wie sich aus unseren Texten ergibt, die Endungen in zahlreichen Fällen weggelassen und nur die Wortstämme geschrieben wurden. Das war ungefährlich, so lange die Priester das Awestische noch verstanden und beim Lesen die fehlenden Endungen ohne weiteres richtig zu ergänzen vermochten. Aber als Alexander das Perserreich vernichtete, verfiel mit dem Reich die awestische Religion, und der Zustand des arsakidischen Textes, der unseren Handschriften zugrunde liegt, zeigt mit aller Deutlichkeit, daß die Priester das Awestische nicht mehr beherrschten,

als die parthischen Arsakiden (250 v. bis 226 n. Chr.) das Perserreich wieder aufrichteten und mit ihm die alte Staatsreligion erneuerten. Die Metrik erweist, daß damals der Versuch gemacht wurde, aus den Handschriften den Text wieder herzustellen. Da das Altiranische aber längst dem Mitteliranischen gewichen war, so waren die Redaktoren des Textes nicht mehr imstande, die endungslos geschriebenen Wörter richtig zu ergänzen. So stehen die Wortstämme statt der ausgeschriebenen Wörter noch oft in allen den zahlreichen Handschriften des jüngeren Awestas, viel häufiger aber Wörter mit falschen Endungen. In zahlreichen Fällen ist dann auch das Metrum gestört. Setzt man die richtigen grammatischen Endungen ein, so ergeben sich metrisch richtige Verse.

Gewiß gibt es auch nicht wenige Stellen, in denen Fehler durch das Metrum gedeckt sind. Meist erweist dann schon der Inhalt, daß es sich um späte Stellen handelt.

Nun ist aber der jungawestische Text in viel größerem Umfange rein metrisch, als es nach Geldners Ausgabe den Anschein hat, und darum lassen sich die richtigen Wortformen aus der defektiven Schreibung oft mit Sicherheit feststellen, wenn man Sprache und Metrum kennt. So ergibt sich durch eine metrische Analyse des Textes von der Sprache des Awestas ein ganz anderes Bild, als dasjenige ist, das unsere Grammatiken und Wörterbücher uns vortäuschen.

Leider herrscht nun über die Metrik des jüngeren Awestas noch immer die größte Unsicherheit. Die Iranisten nehmen an, daß es Acht-, Zehn- und Zwölfsilbler (und vielleicht noch andere Verse) gibt, und daß diese Verse ohne alle Zäsuren nur durch die Silbenzahl bestimmt werden. Das war der Standpunkt, auf dem Geldner stand, als er im Jahre 1877 sein Buch „Über die Metrik des jüngeren Avesta“ schrieb, und auf diesem Standpunkt steht die Awesta-Philologie noch heute. Demnach gäbe es kein Mittel, zu entscheiden, ob eine Folge von 8 oder 10 oder 12 Silben Vers oder Prosa ist. Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat darum, um für die in ihr behandelten Texte eine sichere Grundlage zu

gewinnen, aus ihnen und aus anderen jungawestischen Texten die metrischen Gesetze festgestellt, nach denen Prosa und Verse mit voller Sicherheit zu scheiden sind. Das Ergebnis für die Textkritik war ein ebenso überraschendes wie erfreuliches. Es ergibt sich nämlich, daß die awestischen Texte — abgesehen von der mangelhaften Schreibung — viel getreuer überliefert sind, als man gemeinhin annimmt, und daß Glossen und sonstige prosaische Zusätze nur selten in die Texte eingedrungen sind. Damit ist nun hoffentlich der Willkür, mit der manche Gelehrte den Text formell und inhaltlich nach ihren Wünschen modeln, ein Ziel gesetzt [1].

Die Awesta-Übersetzung von Wolff folgt sklavisch dem „Altiranischen Wörterbuch“.

„Meine Übersetzung — so sagt er S. VII — beruht so gut wie ausschließlich auf Bartholomae's Wörterbuch; sie will die im AirWb. an unendlich vielen Stellen zerstreuten Teilchen zusammenfassen, die zahllosen Punkte und Striche des AirWb.'s, wenn ich so sagen darf, zu einem Bild vereinen. In dieser Absicht habe ich mich streng an das Wb. gehalten: ich bin Wort für Wort, Stelle für Stelle Bartholomae's Auffassungen nachgegangen, ich habe seine Anschauungen überall wiedergegeben, ich habe auch die kleinen und kleinsten Übersetzungsstückchen übernommen.“

Wolff hat sich also sehr eingehend mit dem Texte des Awestas wie mit dem Wörterbuch beschäftigen müssen. Daß ihm dabei keine Ahnung von der völligen Unmöglichkeit einer Weltanschauung gekommen ist, wie sie sich nach seiner Übersetzung im Einzelnen und im Ganzen darstellt (s. IIQF. VI, 6ff.), daß er die zahlreichen grammatischen Vergewaltigungen des Textes ruhig hat hinnehmen können, daß er ohne jede Rücksicht auf die Metrik gearbeitet hat, die in vielen Fällen gestattet, den Grundtext mit vollkommener Sicherheit herzustellen, wird jedem unverständlich sein, der sich selbst eingehend mit dem Awesta beschäftigt. Wie sie vorliegt, ist

[1] Vgl. Vf., Beiträge zur Metrik des Awestas und des Rgvedas, Abhandl. d. Sächs. Ak. d. Wissensch., ph.-h.Kl., XXXVIII (1927), Heft 3.

Wolffs Übersetzung unbrauchbar, teilweise unbrauchbarer, als die seiner Vorgänger[1].

Bei dieser Sachlage konnte der Unterzeichnete für die vorliegende Untersuchung auf keine der vorhandenen Übersetzungen verweisen, sondern war gezwungen, die Belegtexte selbst zu übersetzen.

Bekanntlich bezeichnen die persischen Mohammedaner mit *gäbr* „die Magier, welche das Feuer anbeten“ مغ كه آتش پرست است, d. h. die Parsen (s. Vullers unter گَبر). Wer die vorhandenen Übersetzungen des Awestas liest, wird eine solche Definition der Parsen, trotz des in ihren Tempeln brennenden Bahrām-Feuers, wenig passend finden. Er wird aber auch nach den vorhandenen Übersetzungen nicht verstehen, weshalb die Parsen in ihren Tempeln dieses Feuer unterhalten und als den „König der geistigen Welt“, d. h. doch also als den Herrscher der „Götter“, bezeichnen, oder anders: weshalb der altarische „Gott“ *Vərəϑragan*, ved. *Vṛtrahán*, neupersisch *Bahrām* „Vṛtra-Töter“ (= Feindetöter“) im Allerheiligsten ihrer Tempel nicht durch eine Statue dargestellt wird, sondern selbst gegenwärtig als Feuer brennt.

Weder aus den Übersetzungen, noch aus den Darstellungen der awestischen Religion, die von europäischen Gelehrten geliefert worden sind, ist etwas über die arische und insbesondere über die awestische Feuerlehre zu finden. So war es denn zum Verständnis der folgenden Abhandlung nötig, in der Einleitung einen Abriß der awestischen Feuerlehre zu geben. Er beruht ausschließlich auf den Angaben des Awestas und hilfsweise auch des Ṛgvedas und mag als vorläufiger Ersatz für die Gesamtdarstellung der Awestischen Weltanschauung („Religion“) dienen, deren Ausarbeitung sich der Unterzeichnete vorgenommen hat.

Leipzig. Johannes Hertel.

[1] Darmesteters Übersetzung selbst ist zwar auch außerordentlich mangelhaft; dennoch ist sein Werk infolge der sachlichen Beigaben in den Einleitungen und Anmerkungen von außerordentlichem Werte.

Einleitung.

Abriß der awestischen Feuerlehre.

Als in der ersten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts Herodotos Asien bereiste, um den Stoff zu seiner Geschichte der Perserkriege zu sammeln, da fiel ihm unter anderem auch der Unterschied auf, der zwischen der griechischen und der persischen Auffassung der „Götter“ bestand. I, 131 sagt er darüber: „Von den Persern aber weiß ich, daß sie folgende Satzungen einhalten. Es entspricht nicht ihrer Satzung, Standbilder und Tempel und Altäre zu errichten; sie zeihen diejenigen sogar der Torheit, die dies tun, wie mich bedünkt, deswegen, weil sie sich die Götter nicht wie die Hellenen als mit Menschennatur ausgestattet (ἀνθρωποφυέας) vorzustellen gewohnt sind. Ihre Satzung aber erheischt es, auf die Gipfel der Gebirge zu steigen und dort dem Zeus Opfer darzubringen, indem sie den Himmel in seinem ganzen Umfang (oder: das Himmelsgewölbe, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ) als Zeus bezeichnen. Sie opfern aber der Sonne und dem Monde und der Erde und dem Feuer und dem Wasser und den Winden. Und zwar sind diese die einzigen, denen sie ursprünglich geopfert haben; doch haben sie späterhin gelernt, auch der Himmlischen (nämlich Aphrodite: τῇ Οὐρανίῃ) zu opfern, und zwar haben sie das von den Assyriern und von den Arabern gelernt. Die Assyrier aber nennen die Aphrodite Mýlitta, die Araber Alilát, die Perser Mitra.“

Der Hauptunterschied zwischen dem hellenischen und dem arischen Begriffe der Gottheit ist hier durchaus

richtig hervorgehoben. Der Gottesbegriff, wie der jonische Geschichtsschreiber ihn als persisch schildert, beherrscht auch den Ṛgveda wie das jüngere Awesta.

Das arische Wort **daivá-*, vedisch *devá-*, das die arische Forschung mit „Gott“ zu übersetzen gewohnt ist, ist ein Nomen actoris, abgeleitet von **díu̯-*, **di̯ú* „Himmelslicht“, „Lichthimmel“, und bedeutet „Leuchter“, „Spender des Himmelslichtes“. Demgemäß sind alle arischen **daivá-* Licht- oder Feuerwesen, d. h. Erscheinungsformen des Himmelslichtes und des mit ihm unzertrennlich verbundenen Himmelsfeuers.

Ein vedisches Synonymon von *devá-* ist *vásu-* „der Leuchtende“, gleichfalls eine Bezeichnung der Götter. Graßmann übersetzt in seinem Wörterbuch den Plural *vásavaḥ* mit „die Lichten, Herrlichen, Guten“. Dies ist ein Musterbeispiel dafür, wie die europäischen Gelehrten überall, wo ihnen in der arischen Literatur Anschauungen entgegentreten, die sich nicht mit den moderneuropäischen oder zum mindesten nicht mit den griechischen vereinbaren lassen, ohne weiteres „übertragene“ Bedeutungen annehmen und so das uns Modernen Auffällige, anstatt es zu erklären, eskamotieren. In den Übersetzungen erscheint dann immer nur die angeblich übertragene Bedeutung, und so kommt es, daß die mit Volks- und Völkerkunde vertrauten, aber die arischen Sprachen nicht beherrschenden Forscher trotz aller Übersetzungen gar nicht dazu gelangen können, von den arischen Religionen und von der arischen Kultur ein auch nur in großen Umrissen zutreffendes Bild zu gewinnen.

Zu einer Zeit, in der man sich der vollen etymologischen Bedeutung der Wörter *devá-* und *vásu-* noch voll bewußt war, darf man natürlich nicht erwarten, Beschreibungen dieser Lichtgestalt zu begegnen. Denn was allgemein bekannt ist, beschreibt man nicht. Besondere Umstände können trotzdem eine solche Beschreibung erheischen.

So will Yāska, Nir. 7, 15, gelegentlich der Erklärung der ersten Strophe des Ṛgvedas die Etymologie des Wortes *devá-* geben. Da ihm noch keine Sprachwissenschaft zur

Verfügung steht, so ist er aufs Raten angewiesen und etymologisiert so: *devō dānād vā dīpanād vā dyōtanād vā dyusthānō bhavatîti vā:* „*deva* entweder von der Gabe (= von Wurzel *dā-* „geben“) oder vom Flammen (= von Wurzel *dīp-* „flammen“, „strahlen“) oder vom Leuchten (= von Wurzel *dyut-* „leuchten“) oder daher, weil seine Heimat der Lichthimmel (*di̯u*) ist.“ Die Verwandtschaft des Substantivs *devá-* mit Wurzel *dā-* „geben“ ist ausgeschlossen; die anderen Wörter aber sind alle mit ihm verwandt. Klar ist jedenfalls, daß Yāska noch wußte, daß die *devá-* flammende, leuchtende Wesen sind. Auf diese Etymologie verweist er XII, 38[1].

Aber noch lange nach Yāska wußten das die Inder. Die Heldin von Kālidāsas Śākuntala ist die Tochter einer himmlischen Tänzerin (Apsaras), also einer *devī́-*. Als Śakuntalā, vom König Duṣyanta verstoßen, den Saal verlassen hat, in welchem sie ihn vergeblich an die seinem Gedächtnis entfallene Ehe erinnerte, wird sie von ihrer Mutter ihren Begleitern entführt. Der Vorgang wird nicht auf der Bühne dargestellt, sondern dem König von dem Oberpriester, der sie begleitet hat, mit folgenden

[1] Sāyaṇa eignet sich Yāskas Etymologie an, indem er (ed. Max Müller, 2. Aufl. S. 24, Z. 11 v. u.) erklärt: *devaśabdo dāna-dīpana-dyotanānām anyatamam artham ācaṣṭe. yajñasya dātā dīpayitā dyōtayitâyam agnir ity uktam bhavati. dīpana-dyotanayor ekārthatve 'py asti dhātubhedaḥ. yady apy agniḥ pṛthivīsthānas, tathâpi devān prati havirvahanād dyusthāno bhavati*: „Das Wort *deva-* drückt den Sinn sowohl der Gabe ($\sqrt{}$*dā-*) wie des Entflammens ($\sqrt{}$*dīp-*) wie des Erleuchtens ($\sqrt{}$*dyut-*) aus. Der Ausdruck [*yajñásya devám*] bedeutet „des Opfers Geber, Entflammer, Erleuchter ist dieser Agni“. Obwohl „Entflammen“ und „Erleuchten“ denselben Sinn haben, sind doch die Wurzeln (*dīp-* und *dyut-*) verschieden. Obwohl Agnis Ort die Erde ist, so wird sein Ort doch auch der Lichthimmel, da er die Opfergaben zu den *devá-* führt.“ Der letzte Satz, zu dem der erklärte Text Ṛ V. I, 1, 1 gar keine Veranlassung gibt, zeigt, daß Sāyaṇas Erklärung der etymologisierende Satz Yāskas zugrunde liegt. Während aber Yāska lediglich die nach seiner Ansicht möglichen Etymologien des Wortes *devá-* geben will, macht Sāyaṇa daraus die Erklärung des Ausdruckes *yajñásya devám* „den *devá-* des Opfers“, deutet also Yāskas *dīpana-* und *dyōtana-* als „Entflammen“, „Erleuchten“.

Worten gemeldet: „Indem die junge Frau die Schicksalsschläge, die sie betroffen, verwünschte, ihre Arme emporwarf und in Tränen ausbrach, hob ein weibgestaltiges Licht (*strīsaṃsthānaṃ jyōtiḥ*), aus der Ferne (kommend), sie empor und entfernte sich mit ihr nach der Badestelle der Apsarasen“ [1].

Diese Beschreibung ist durchaus unzweideutig; die *devī-* ist ein weibgestaltiges Licht. Das Wort *jyōtis-* wird allgemein, und insbesondere von den himmlischen Lichtern, z. B. dem der Gestirne, gebraucht. Noch für den Kommentator der Nāgarī-Rezension, Rāghavabhaṭṭa, der, wie die Herausgeber Godabole und Parab hervorheben [2], modern ist, ist die Lichtgestalt der *devá* selbstverständlich; denn er erklärt unsere Stelle, wie folgt: *strīsaṃsthānaṃ lalanākāram. tejōrūpatvena spaṣṭam adṛśyamānam, ata eva saṃsthānaśabdaprayōgaḥ. devena nītâpi stryākāreṇaîvêti parapuruṣāsaṃsparśitvaṃ dhvanitam*: „Weibgestaltig: frauenförmig. Infolge seiner Lichtgestalt nicht deutlich erkennbar, daher die Verwendung des Ausdrucks „weibgestaltig“ [und nicht: „ein Weib“]. Durch den Ausdruck „weibgestaltig“ wird angedeutet, daß sie, obwohl von einem *deva-* entführt, nicht von einem fremden Mann berührt worden ist.“ Ebenso selbstverständlich ist die Lichtgestalt der *devá-* für den noch moderneren Herausgeber Kṛṣṇanātha Nyāyapañcānana Bhaṭṭācārya (Calcutta, Śaka 1824 = n. Chr. 1902), da er S. 225 in unserer Stelle *jyotiḥ* „Licht“ einfach mit *khecaraḥ* „Himmelsbewohner“ glossiert.

Böhtlingk deutet im PW. (Sp. 163) unter dem Einfluß modern europäischer Anschauungen von der Gottheit an unserer Stelle *jyotis-* als Bezeichnung des Blitzes, scheint also hier speziell die Apsarasen als Verkörperungen des Blitzes zu betrachten, obwohl dazu selbst der Artikel *apsarás* des PW. keinerlei Berechtigung gibt; und Monier Williams (Sanskṛit-Engl. Dict., New Ed., Oxford 99, Sp. 427), Apte (Practical Sanskrit-Engl. Dict.,

---

[1] Böhtlingk, Akt V, Str. 126; Pischel Str. 148; Burkhard, Die Kaçmîrer Çakuntalâ-Handschrift, Wien 84, S. 107, 10 usw.

[2] S. Vorwort der 2. Auflage, Bombay 86.

Poona 90) und Burkhard (Ausg., Breslau 72, S. 83) schreiben ihm das nach, trotzdem Böhtlingks eigene Übersetzung (1842) der Stelle, S. 75, schon den Beweis für die Unrichtigkeit dieser Bedeutung erbringt: „ein einzelner Blitz, in Gestalt einer Frau“. Blitz und Frauengestalt schließen ja doch einander völlig aus [1].

Unter die *devá-* gehören auch die *mahāstra-*, „die großen Waffen“, oder *divyāstra-* „die himmlischen Waffen“, die im indischen Epos eine wichtige Rolle spielen, mit deren Hilfe z. B. Rāma den Dämonenkönig Rāvaṇa besiegte. Das Rāmāyaṇa, I, 29 ed. Schlegel, erzählt, wie der Asket Viśvāmitra sie seinem Schützling Rāma übergibt. Es handelt sich dabei um Götterwaffen aller Art, Geschosse, Stoß- und Hiebwaffen, Lassos usw., die meist nach bestimmten *deva-* genannt sind, denen sie eignen. Unter ihnen befindet sich auch Indras Waffe, der *vajra-* (Blitz), den allein von ihnen die vedische Zeit kennt und der jedenfalls ihr aller Urbild ist. In den verschiedenen Textrezensionen schwankt ihre Anzahl zwischen 49 und 58 [2].

Der Text schildert die Übergabe dieser Waffen, wie folgt [3]: „„Diese und andere Waffen verleihe ich dir; du

---

[1] Von den Übersetzern, die mir gerade zur Hand sind, fassen die Stelle richtig Forster (2. Aufl. 1820, S. 122): „ein Lichtkörper, in weiblicher Gestalt“, Rückert (Aus F. Rückerts Nachlaß, 1867, S. 366): „in Frauengestalt ein Lichtglanz“ und Patankar (Poona 86. S. 228): „a luminous body having the outline of a woman“, falsch dagegen im Anschluß an Böhtlingk Lobedanz (1854, S. 107): „Da fuhr ein Blitz herab Im Feuerglanz, wie eine Frau zu schaun“, und Fritze (1877, S. 120): „ein Lichtstrahl, wie ein Weib gestaltet“. Auch die Inder Godabole und Parab erklären in der englischen Note ihrer Ausgabe (2. Aufl. 86, zu S. 180, 18): *flashing* light. Auch Hirzel (Zürich 1833, S. 73) steht der indischen Anschauung ratlos gegenüber und übersetzt: „strahlend ein Frauenbild“. — In der ersten der beiden vom PW. für die Bedeutung „Blitz“ angezogenen Stellen (Šāk. I, 25) bedeutet *jyotis-* auch nicht „Blitz“, sondern der Ausdruck *prabhātaralaṃ jyotir* „das in seinem Glanze zuckende Licht“ umschreibt den Begriff „Blitz“.

[2] S. Menrads Übersetzung, München 1897, S. 129, Fußn. 2.

[3] Schlegel 29, 19 ff.; geringfügig abweichend Parab 27, 21 ff. Die ersten Worte spricht Viśvāmitra.

bist mein Liebling. Nimm du diese Waffen von mir entgegen, Sohn des Trefflichsten der Männer!“ Darauf stellte sich der leuchtende, trefflichste Asket so, daß er ihm sein Antlitz zukehrte, und gab Rāma wohlgeneigt die unübertreffliche Menge der Sprüche (*mantragrāmam*), deren vollständige Sammlung selbst für die Gottheiten (*daivatair api*) schwer zu erlangen ist. Diese Waffen teilte da der Brahmane dem Raghuiden mit (*nyavedayat*, wörtlich: „ließ ihn wissen“). Während nun der Asket die Menge der Sprüche vollständig murmelte, traten die großen Waffen gestaltet (*mūrtimanti*) an den Königssohn heran und sprachen erfreut[1] alle zu Rāma, indem sie ihre Hände zusammenlegten: „Hier sind wir, Höchstedler, deine Diener, o Raghuide!“ Da nahm sie der Nachkomme Kakutsthas entgegen und sagte, indem er sie mit seiner Hand faßte: „Ihr sollt meinem *manas* (= Geistesfeuer, Denkvermögen: μένος) angehören!“ So wies er sie an“.

Dem mit arischem Denken nicht vertrauten Europäer wird diese wie viele andere Stellen der altindischen Literatur unverständlich sein; sie fügt sich aber durchaus zwanglos in die arische Weltanschauung ein.

Im Verlaufe dieser Abhandlung werden wir noch sehen, daß den Ariern der Begriff der Sache mangelt; alles, nach unseren Begriffen Lebloses wie Lebendes, Organisches wie Unorganisches, ist ihnen wie unseren in den ersten Lebensjahren stehenden Kindern bewußt handelnde Person. Ebenso werden wir noch sehen, daß die Arier den Begriff des Abstrakten noch nicht besaßen. Alle Abstrakta sind ihnen konkrete Personen.

So sind die Götterwaffen, von denen in unserer Stelle die Rede ist, metrische Sprüche, die sich in dem im Herzen befindlichen Denkvermögen (*manas*-, Geistesfeuer) befinden. Indem Viśvāmitra sie mit der Absicht murmelt, sie Rāma zu übergeben, nehmen sie sichtbare, menschenartige Gestalt an. Rāma eignet sie sich an, indem er sie mit der Hand ergreift. Seiner Weisung entsprechend

[1] Auf das neutrale Subjekt *mahāstrāṇi mūrtimanti* folgt *muditā .... sarve prāñjalayas*, und auch im folgenden werden sie als Maskulina behandelt, weil sie *mantrāḥ* „metrische Sprüche“ sind.

gehen sie in sein *manas*- ein, um einen von dessen Bestandteilen zu bilden. Spricht Rāma sie nun seinen Feinden gegenüber aus, so wirken sie je nach ihrem Wortlaut wie Blitz, Keule, Pfeil, Speer, Schwert, Lasso usw. Da nach arischer Anschauung ein und dasselbe Ding, oder arisch gesprochen, eine und dieselbe Person nach ihrer jeweiligen Wirkung ganz Verschiedenes sein kann[1], so sind diese Sprüche zugleich Waffen und übermenschliche Personen der lichten Schöpfung, also *deva*-.

Deshalb läßt Bhavabhūti, der den ersten Teil der Rāmasage im 8. nachchristlichen Jahrhundert dramatisch behandelt, diese göttlichen Waffen vom Lichthimmel herabsteigen. Nach I, 42 ed. Aiyar und Rangachariar = 33 ed. Trithen sind sie die Substanz der Glut, welche Gott Brahman und andere Asketen durch ihre mehr als tausendjährige Askese[2] zum Heile der Brahmanenkaste hervorgebracht haben. Viśvāmitra verleiht sie dem Rāma durch sein bloßes Wort. Ihre Erscheinung schildert Rāma in den Strophen 43 und 44, wie folgt:

„Auf einmal erscheinen die Himmelsgegenden wie benetzt von in höchstem Maße glühendem, flüssigen Golde; der Tag erscheint bräunlich, als wäre er in Dämmerung gehüllt. Der Luftraum, in dem sich die himmlischen Waffen drängen, scheint erfüllt zu sein von einer Menge flammender Meteore, erscheint goldfarbig wie von ununterbrochenen Blitzen.

Durch die Gluten, welche in allen Himmelsgegenden von allen Seiten her flammen, welche ausstrahlen, indem sie den Glanz der Sonne beseitigen (= überstrahlen), verliert des Auges Strahl, nach einander schnell (von jenen Lichtern) ergriffen und wieder abgestoßen, seine Fähigkeit“.

[1] So sind die Gestirne als Lichtquellen Augen und Späher, als Spender des himmlischen Nasses Kühe, als Öffnungen im Himmelsgebirge die Himmelstore, und bei allem dem gleichzeitig himmlische Personen, die auf ihren Kriegswagen fahren und sich noch allerlei andere Leiber „beimischen“, d. h. in Menschen- und Tiergestalt erscheinen können. Ich komme darauf im Verlauf noch zu sprechen.

[2] Das indische Wort für Askese ist *tapas*- „Glut“, für Asket *tāpasa*- „Glutwesen“.

Diese Waffen, im Texte ausdrücklich als *devadāo* (= sanskrit *devatāḥ* „Gottheiten“) bezeichnet, stellen sich Rāma und seinem Bruder Lakṣmaṇa zur Verfügung; Rāma entläßt sie in ihre Heimat, den Feuerhimmel, mit dem Auftrage, sich bei ihm einzustellen, so oft er an sie denke.

Die Waffen sind also hier nicht mehr, wie im Rāmāyaṇa, mit den Sprüchen identisch, sondern werden, wie aus S. 30 hervorgeht, durch bestimmte Sprüche gehandhabt. Sie sind im Himmel wohnende männliche Gottheiten. Die eindrucksvolle Beschreibung ihrer Lichtnatur, vor der die Sonne sogar verschwindet und der Tag wie braune Dämmerung erscheint, beweist um so mehr, daß die *devá-* noch im 8. nachchristlichen Jahrhundert wie in arischer Zeit als das galten, was ihr Name besagt, nämlich als persönliche Feuer.

Daher kommt es, daß sie nach indischem Glauben, auch wenn sie lichtlose Menschengestalt annehmen, unter anderm daran zu erkennen sind, daß sie keinen Schatten werfen. Denn ihre innere Substanz ist und bleibt auch dann Feuer, welches so stark ist, daß selbst der Leib aus anderer Materie, mit dem sie sich umhüllen, keinen Schatten zu werfen vermag.

Da die Hauptfeinde der awestischen Stämme die ṛgvedischen Stämme waren, die unter dem Schutze der *devá-* ihre Raubzüge gegen die ansässigen awestischen Viehzüchter ausführten, so erklärte sich Zoroaster ebenso sehr als den Feind der *devá-*, awest. *daēva-*, wie als den der *rakṣás-*, awest. *ra(x)šah-*, der Mächte der Finsternis (vulgo „Dämonen“). Die Folge davon war, daß im jüngeren Awesta das Wort *daēva-* an die Stelle des ererbten *raxšah-* trat und nunmehr die Mächte der Finsternis bezeichnete. Für die Lichtmächte, deren Kult das jüngere Awesta genau so beherrscht, wie den Ṛgveda, wählte man die Ausdrücke *aməša- spəṇta-* „erleuchtete Unsterbliche“, *baγa-* „Zuteiler“ [1] (δωτῆρες ἑάων; s. zu Yt. 10,60, unten S. 146 f.) und *mainyava yazata-* „geistige Opferwürdige“. Da

[1] Yt. 15,1 heißt es: „Ich will opfern dem Wasser und dem Zuteiler“ (des Wassers, nämlich dem Wind, dem das Yašt gewidmet ist: *yazāi apəmca* — Var. *apąmca* — *baγəmca*).

der letztere Ausdruck der umfassendste und im Awesta gebräuchlichste ist, so soll er im folgenden der Kürze wegen überall zur Bezeichnung der im jüngeren Awesta verehrten Lichtmächte gebraucht werden [1].

Das Wirksame in allen Wesen der Schöpfung, also ihre Kraft im weitesten Sinne, ist das Feuer. In den Wesen der lichten Schöpfung ist das belebende Feuer hell, warm und spendet ihnen Gedeihen, Gesundheit, geistige, körperliche und sittliche Kraft, während es die daēvischen Wesen schädigt oder vernichtet; das daēvische Feuer dagegen, welches die finstere Schöpfung erfüllt, ist finster, kalt [2] und wirkt auf die Wesen der lichten Schöpfung vernichtend, während es denen der finsteren Schöpfung Kraft und Gedeihen spendet.

Nach der Weltanschauung des Awestas sind darum alle Wesen, Himmel, Erde, Gebirge, Menschen, Tiere, Pflanzen, Waffen und sonstige Geräte sowie alle Abstrakta von Feuer erfüllt und scheiden sich nach der Art dieses Feuers in zwei große, einander feindlich gegenüberstehende Gruppen, die *yazata-* „Opferwürdigen“ und die *daēva-*. Da den Ariern der Begriff der „Sache“ noch fremd ist, so sind alle diese Wesen bewußt handelnde Personen; und da die Arier den Begriff des Abstraktums in unserem Sinne gleichfalls noch nicht kennen, so sind ihnen die Abstrakta ganz ebenso konkrete Personen, wie Mensch und Tier. Lied, Himmelslicht, Unsterblichkeit, Wasser, Gebirge, Pflanzen sind ihrem Wesen nach durchaus gleichartig und weichen von einander nur in ihren Erscheinungsformen bisweilen ab.

Das Lebensprinzip oder, anders ausgedrückt, die

[1] Daß die Beschränkung des Ausdruckes *aməša- spəṇta-* auf eine Auswahl aus den von Zoroaster gelehrten Wesen ein Werk späterer Dogmatiker war und durchaus nicht allgemein anerkannt wurde, ergibt sich schon aus Vīspered 8,1, wo die Zahl der Am. sp. auf „111 150 und noch mehr als das“ angegeben wird. Davon gar, daß Zoroaster selbst bereits eine Gruppe von sieben *aməša-spəṇta-* gelehrt hätte, kann keine Rede sein.

[2] Über kaltes Feuer bei den Indern s. S. 44 f.

„seelischen“ Bestandteile der *yazata-*, besteht aus Himmels-, das Lebensprinzip der *daēva-* aus Höllenfeuer.

Innerhalb beider Gruppen unterscheiden sich die verschiedenen zu ihnen gehörigen Wesen zunächst nur dadurch, daß ihr Körper ausschließlich aus Feuer, oder daß er aus diesem und einer „Beimischung“ anderer Materie besteht.

Die reinen Feuerwesen beider Gruppen sind unsterblich, die anderen sterblich. Bei ihrem Tode aber werden die sterblichen Wesen allen anderen Stoffes entledigt, gehen dadurch in mit anderer Materie ungemischte Feuerwesen über und werden somit unsterblich. Je nachdem in ihnen das belebende Feuer Himmels- oder Höllenfeuer ist, leben sie von da an als verkörperte Himmels- oder Höllenfeuer, d. h. als Wesen fort, deren Leib in dem einen Falle aus leuchtendem Himmelslicht, im anderen aus Finsternis besteht. Der Lichthimmel befindet sich über dem Himmelsgebirge, während sich die Hölle unter der Erde befindet. Während der Lichthimmel ein Ort ewigen Lichtes und ewiger Wonnen ist, ist die Hölle ein solcher ewiger Finsternis und ewiger Qual.

Bezeichnungen des Lichthimmels sind z. B.: *savah-*, *saokā-* (beide = „Glut“), *xvāϑra-* („Ort des guten Feuers“), *vahyah-* („das Leuchtendere“), *vaŋhaot̰ vaŋhah-* („was leuchtender als das Leuchtende ist“), *aša- vahišta-* („das leuchtendste Licht-des-Heils“), *anaγra raocå* („die anfangslosen Lichter“), *vahišta raocå* („die leuchtendsten Lichter“), *aŋhu-vahišta-* („das leuchtendste Leben“), *raocaŋha- aŋhu-* („das leuchtende Leben“), *vīspō-xvāϑra- aŋhu-* („das alles gute Feuer besitzende Leben“), *manahya- aŋhu-* („das geistige Leben“), *bərəγmya- šacta-* („die himmelslichtige Wohnstatt“), *garō- dəmāna-* („das Haus der Glut“)[1], „Ahuras Haus“,

[1] Die Übersetzung „Haus des Lobs“ (Bartholomae, Sp. 512) ist offensichtlich falsch, da sie der awestischen Ausdrucksweise widerspricht. Das Wort *gar-* ist Wurzelsubstantivum und gehört zur ved. Wurzel *ghar-* „glühen“ usw. (die auch in Graßmanns 1 *ghar-* vorliegt). Das Kausativ *ā gārayemi* findet sich im Nīrang i ātaš, Westerg. S. 317, § 2, wo zu übersetzen ist: „Ich mache dich glühend (oder: leuchtend), das Sakralfeuer (*ātarəm*), mit den

„Miθras Haus“, *hujīti-*, *hujyāti-* („das gute Leben“), *hvaŋhaoya-* („der Ort des guten Lebens“), *vouru- ašta-* („das breite Unterkommen“), *ravah-* („der Raum“).

Die Bezeichnungen der „Hölle“ sind dementsprechend: *təmå* („die Finsternisse“), *dužāϑra-* („der Ort des schlechten Feuers“), *akāt̰ ašah-* („was finsterer ist, als das Finstere“), *acišta- aŋhu-* („des finsterste Leben“), *aŋhu- təmaŋhaēna-* („das mit Finsternis ausgestattete Leben“), *drujō gərəδa-* („das Haus der Druj-“), *dužaŋhu-*, *dužjyāti-* („das schlechte Leben“), *daožahva-* („der Ort des schlechten Lebens“), *ąsah-* („die Enge“).

Wenn an einer Stelle (Yt, 3, 13) die Hölle mit dem vedischen Feuerhimmel (*dyu-*) gleichgesetzt und im Osten lokalisiert wird, so entspricht das den tatsächlichen Verhältnissen, die zur Zeit der Abfassung dieser Stelle herrschten; s. unten, S. 64.

Bei Mischungen beider Feuer entscheidet das überwiegende für die Zugehörigkeit zur lichten oder finsteren Schöpfung.

Theoretisch denkbar ist der Fall, daß in einem Wesen helles und finsteres Feuer zu genau gleichen Teilen gemischt, seine Gedanken, Worte und Werke demgemäß zur Hälfte gut, zur Hälfte böse sind. Unter den „geistigen“ Wesen gibt es nur ein solches: den Wind. Die sterblichen Wesen dieser Art gelangen nach ihrem Tode an den *misvan- gātu-*, den „die Gemischten enthaltenden Ort“, d. h. in den zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde gelegenen Luftraum. S. unten, S. 64 f.

Diejenigen Wesen, deren Leib außer seinem Feuerkern noch andere, im irdischen Leben von ihm unzertrennliche Materie enthält, heißen *gaēϑya-* „im (irdischen)

Opfergaben des hellen Gedankens; ich mache dich glühend, das Sakralfeuer, mit den Opfergaben des hellen Wortes; ich mache dich glühend, das Sakralfeuer, mit den Opfergaben der hellen Tat: zur Glut (*sūkāi*, = „damit du glühest“) durch den Gedanken, zur Glut durch das Wort, zur Glut durch die Tat. Verehrung dir, der du der Glühendste (*səvištō*) bist“ usw. — Bartholomae selbst bemerkt zum Substantiv wie zu der Belegstelle des Verbums (1 *gar* mit *ā*), daß seine Bedeutungsansätze (für das Verb setzt er „wecken“ an) unsicher seien.

Leben befindlich“, oder *astvaṇt-* „knochenbegabt“; die nur aus Feuer bestehenden dagegen werden als *mainyava-* „geistig“ bezeichnet[1]. Beide Gruppen sind bei den Wesen der lichten wie bei denen der finsteren Schöpfung vorhanden.

Ein anderer Unterschied zwischen den sterblichen und den unsterblichen Wesen besteht nicht. So sind z. B. auch alle sterblichen Wesen der lichten Schöpfung einschließlich der Haustiere und der nützlichen Raubtiere, ja einschließlich der Geräte „opferwürdig“ und tatsächlich Empfänger der Opfer.

Die Macht und die Wirksamkeit der knochenbegabten wie der geistigen Wesen der lichten wie der finsteren Schöpfung hängt ganz von der weiteren Artung und der Menge des lichten oder des finsteren Feuers ab, das in ihnen enthalten ist.

Das lichte oder Himmelsfeuer zerfällt nämlich je nach seiner Wirksamkeit in verschiedene Arten. Es kann z. B. Körperkraft, Gesundheit, politische Macht, Reichtum, Geisteskraft, Mut, Zeugungskraft, Wachstum, Aufnahme in den Feuerhimmel bewirken, während das finstere oder Höllenfeuer in der lichten Schöpfung von dem allen das Gegenteil hervorruft.

Wie andere Primitive, so nehmen also auch die awestischen Stämme verschiedene Bestandteile dessen an, was wir „Seele“ nennen. Der Begriff „Seele“ in unserem Sinne ist ihnen fremd, und wenn wir das Wort *urvan-* in Ermangelung anderer Bezeichnungen mit „Seele“ übersetzen, so müssen wir immer daran denken, daß dies ein Notbehelf ist. Denn der *urvan-* besteht neben den anderen „seelischen“ Bestandteilen. Die Substanz der „seelischen“ Bestandteile ist Feuer, also im awestischen Sinne persönlich gedachter Stoff, und sie ist im irdischen Leibe nur mit anderem, gröberen, vergänglichen Stoff gemischt, während das Feuer unvergänglich ist.

[1] Über die Fähigkeit der „geistigen“ Wesen, sich nach Belieben einen aus anderer Materie bestehenden Leib „beizumengen“, s. unten, S. 31. 66. 113 usw.

Es ist vorläufig leider noch nicht möglich, die Wirkung genau zu bestimmen, die man allen den einzelnen „Seelenbestandteilen“ zuschrieb. Selbst den Verfassern des uns überlieferten Awestas sind die Begriffe nicht immer mehr klar. Zum Teil haben wir es bei den verschiedenen sie bezeichnenden Wörtern mit Synonyma zu tun; solche Synonyma sind z. B. *cisti-*, *cistā-*, *daēnā-*; unklar aber ist z. B. das Verhältnis von *urvan-* und *fravaši-*, die teils synonym gebraucht, teils voneinander deutlich unterschieden werden. Ich muß das Nähere einer Gesamtbehandlung der awestischen Weltanschauung vorbehalten.

Die *daēnā-* und der *urvan-*, nach V. 19,29 auch das *baoδah-* „Bewußtsein“ der Wesen der lichten Schöpfung stammen aus dem Lichthimmel und kehren, wenn es gelingt, sie vor aller Vermengung mit finsterem Feuer zu schützen, nach dem Tode ihrer Träger in ihn zurück.

Das Gesamtgeschehen ist ein fortwährender Kampf, der sich zwischen der lichten und der finsteren Schöpfung abspielt. Das Kampfmittel bilden die beiderseitigen Feuer. Durch Überstrahlung (*tarōdīti*; s. zu *dī-* IIQF. VI, S. 179 s. v.) sucht die lichte Schöpfung die finstere zu vernichten; die finstere wehrt sich durch Gegenstrahlung (*paityāra*, W. *r̥-*, *ar-* „leuchten“, „strahlen“). Tištrya ist unter den Gestirnen wie Zoroaster unter den Menschen der „Gegenstrahler“ (*paitidaya-*), natürlich gegen die Mächte der Finsternis. Das Wort *paitidaya-* steht hier synonym neben *ratu-* „Strahler“, einem Wort, welches die beschützenden Vertreter einzelner Gruppen der lichten Schöpfung bezeichnet (s. S. 82 f.). Ein Synonymon von *paitidaya-* ist *paitisəṇda* „entgegenleuchtend“; die „bei den Vernichtungen Entgegenleuchtenden“ sind Y. hapt. 38,5 die Gewässer. Die Mazdayasnier heißen *arədra-* „die Glühenden“ (IIQF. VI, 146) oder *ašavan-* „die Besitzer des Lichtes-des-Heils.“

Im Herrscher und im Krieger wie in allen kraftbegabten Wesen ist vor allem das *xvarənah-* wirksam, das Blitzfeuer, das in den geistigen wie in den sterblichen Herrschern und Helden, in ihren Waffen, ihren

Kriegswagen, ihren Rossen loht; im Priester und in anderen Gläubigen überwiegt die Wirkung der *daēnā-* (= *cisti-*), die z. B. auch die Lieder und anderen Texte (*mąϑra-*) ausstrahlt, deren Substanz wie die aller geistigen Opferwürdigen Feuer ist und die darum auch selbst wieder geistige Opferwürdige sind und selbst Opfer empfangen. So herrscht denn auch die Vorstellung, daß nicht nur ein Leib Ahura Mazdāhs, Miθras und anderer geistiger Opferwürdiger, sondern auch der vollkommenen Priester und anderer Personen, welche die *mąϑra-* auswendig können oder in ihnen erwähnt werden (vgl. S. XXIV), aus den *mąϑra-* bestehe, und *tanumąϑra-* „dessen Leib aus den Liedern besteht" ist synonym mit *mainyava-* „geistig".

Wie Zoroaster selbst, so vermag ein solcher vollkommener Priester die *daēnā-* in die Herzen derer einzustrahlen, welche bisher der finsteren Schöpfung angehörten, und vermag auf diese Weise das sie erfüllende daēvische Feuer zu vernichten. Da die *mąϑra-* aber wie alle anderen geistigen Opferwürdigen auch das *xvarənah-* besitzen, so wirken sie außerdem, wenn sie als Opfertexte oder als Gebete in der Not verwendet werden, unmittelbar als Mittel zur Vernichtung der Feinde (vgl. S. 6 ff.).

Ganz gleichartig, aber natürlich im entgegengesetzten Sinne, wirken die daēvischen Priester, Krieger und sonstigen Menschen und Tiere durch ihr finsteres Feuer auf die Wesen der lichten Schöpfung ein. Denn es gibt auch ein böses *xvarənah-*, eine böse *daēnā-*, und böse *mąϑra-*, deren Substanz nicht Himmels-, sondern Höllenfeuer ist.

Dem *aša-*, dem Inbegriff aller guten Feuer, dem „Lichte-des-Heils", wie ich den Ausdruck im folgenden übersetzen werde, steht die *druj-* „Vernichtung" als der Inbegriff aller finsteren Feuer gegenüber. Aber während *aša-* etymologisch „Licht", „Feuer" bedeutet, hat *druj-* nur begrifflich diese Bedeutung. Die *druj-* ist mit der *nasu-*, der „Zerstörung des Körpers", der „Verwesung", „Zersetzung" identisch[1].

---

[1] Bartholomaes Bedeutungsansatz „Leiche, Leichnam (von Menschen und Tieren); Leichenteile; Leichenhexe" ist falsch. Die

Zur Abwehr dieser *druj-* dienen die verschiedensten Arten des guten oder himmlischen Feuers. Der technische Ausdruck für diese Abwehr ist *yaoždā-*, *yaoždāti-*, wörtlich „Abwehr" (Wurzel *yu-*, *yav-*). Diese Abwehr wird im Vendīdād aufs eingehendste beschrieben; ihr Ziel ist, das Einstrahlen daēvischen Feuers in die Herzen der Lebenden und somit die Infektion der lichten Feuer durch die finsteren zu verhindern oder wieder zu beseitigen und die letzteren möglichst zu vernichten.

Wie falscher Glaube, so sind auch Erkrankung, Tod und Verwesung der lichten Geschöpfe die Folgen in ihre Herzen eingedrungenen daēvischen Feuers, der Substanz der *druj-* = *nasu-*[1]. Diese *druj-* kann sich mit den Körpern der lichten Schöpfung ebenso „vermischen", wie die geistigen und selbst gewisse „knochenbegabte" Opferwürdige (Mazdāh-, Vohu manah-, Haoma-, Wasser, Pflanzen, genossenes Rindfleisch usw.).

Der technische Ausdruck für das Eindringen eines *yazata-* oder eines *daēva-*, wie der *druj-*, in einen Körper ist *raēϑ-*, *raēϑwaya-* „vermischen". Das davon abgeleitete Substantivum *iristi-* bedeutet wörtlich „Vermischung", das Partizipium *irista-* jemand, in dem diese Vermischung eingetreten, der mit hellem oder finsterem Feuer „vermischt", d. h. innerlich behaftet worden ist.

Das Vendīdād gibt uns ganz unmißverständliche Auskunft darüber, was sich die jungawestischen Stämme unter Erkrankung und aus ihr folgendem Tode vorstellten: eine Vermischung des Herzensfeuers (*daēnā-*) oder seiner Ausstrahlung, des hellen Gedankens (*vohu- manah-*) mit daēvischem Feuer. Genau so vermischt sich Ahura Mazdāh, dessen „Seele" (*urvan-*) aus den Religionstexten (*mąϑra-*),

---

druj- = *nasu* ist das Gegenstück des *aša-*, der Inbegriff aller *daēvischen* Feuer. Sie ist die Verwesung und somit alle verwesende Materie, in der sie sich befindet, aber nur in Materie, die vorher den Leib von Wesen der lichten Schöpfung gebildet hat; s. unten, S. 27 f. Ganz abwegig ist die Erklärung der *nasu-* als „Leichenhexe". Niemals wird die *nasu-* als Hexe (*pairikā-*) bezeichnet.

[1] Denn auch bei körperlicher Erkrankung ist das von dem daēvischen Feuer Infizierte nicht der Leib, sondern „der helle Gedanke" (*vohu- manah-*), d. h. das Geistesfeuer.

also aus Himmelsfeuer, besteht, mit den Leibern der *Aməša- spəṇta-*, die dadurch seine Leiber werden (Yt. 13, 81). Beim Exorzismus der durch die *druj-* = *nasu-* verursachten Erkrankung ruft man (V. 20, 11) den heilenden Opferwürdigen Airyaman an: „Herbei komme der begehrenswerte Airyaman (vgl. V. 22, 7 ff. = Y. 54, 1) zur Hilfe den Männern und Frauen Zaraϑuštras, zur Hilfe dem hellen Gedanken (*vaŋhə̄uš rafəδrāi manaŋhō*); damit das Herzenslicht (*daēnā-*) den erwählenswerten Lohn des Lichtes-des-Heiles (*ašahyā*) ersiegen kann, so bitte ich um das begehrenswerte Licht[1]; der Herrscher, der Verstand (*ahurō mazdå*) möge es mir zustrahlen!"[2]

[1] *ašīm*; *aši-* = *ərəti* = ved. *ṛti-*, dazu Gegensatz ved. *nirṛti-* als Gegensatz zum Lichthimmel = „Lichtlosigkeit", „Finsternis", Syn. von *támas-*, *támāṃsi*, awest. *təmå*.

[2] *masata*, 3. sg. conj. med., s-aor. von *mad-*, μέδομαι usw. S. IIQF. VII in der Abhandlung über *mazdāh-*. Für die im Texte übersetzte Stelle setzt Bartholomae eine besondere Wurzel 2 *mad-* = got. *mitan* an und übersetzt sie mit „zumessen, zuteilen". Aber 1. stände dieses 2 *mad-* im arischen (ved. wie awestischen) Sprachgut gänzlich isoliert da, 2. widerspricht der Inhalt unserer Stelle dieser Etymologie. Der arische Ausdruck *mad-*, *mada-* ist viel umfassender, als die übliche Übersetzung „Rausch", „Rauschtrank" ahnen läßt. *mad(a)-* ist das Himmelsfeuer, das man in sich durch Aufnahme seiner flüssigen Form, des Haoma (ved. Sóma) hervorbringt, und erzeugt im Menschen nicht nur Weisheit (weshalb nach Herodot die Perser alle ernsten Angelegenheiten zunächst im Rausche beraten), sondern auch Mut, kriegerische Tüchtigkeit, Zeugungskraft und Gesundheit (s. das große Hōm-Yašt). Das Partizipium *masta-* entspricht seiner Bedeutung nach genau unserem „brünstig". Die geistige wie die kriegerische Seite des *mad(a)-* ist noch deutlich in μέδω, μεδέομαι, die geistige im lat. *meditor*, awest. *masti-* „Verstand", die heilende wie in der oben übersetzten Stelle (vgl. auch S. XIII, II, a, 4 f.) in lat. *medeor*, dessen syntaktischer Dativ sich eben aus der Grundbedeutung „zustrahlen" erklärt. Das Zugestrahlte ist das Heilungsfeuer (*bišciϑrəm*, geschrieben *viščiϑrəm*, V. 20, 3). Das awestische Wort für „Arzt" ist darum *vī-mad-* „der Zerstrahler", und die ärztliche Tätigkeit wird durch das Denominativum *vīmādaya-* „als Zerstrahler wirken" bezeichnet. Dem entsprechend bestehen die Mittel der Heilung eines von der *nasu-* Infizierten aus den verschiedenen Formen des Himmelslichtes (Wasser, Urin, Erde — die aus dem Sternenlicht entstanden ist —, Sternenlicht, *mąϑra-*). Zoroaster aber nannte den Spender dieses allumfassenden Himmelslichtes *mazdāh-* (aus **mad-dāh-*) „Spender der Erleuchtung", allerdings mit Betonung der geistigen Seite. In der oben übersetzten Stelle ist sein Name aber deutlich zu der heilenden Seite des *mad-* in Beziehung gesetzt. S. auch S. 55.

Airyaman heilt nach V. 22, 7 ff. den Herrscher Mazdāh-, den der finstere Geist mit 99 999 Krankheiten bestrahlt hat (*ākasat̰*). So wird V. 19, 20 ff. verständlich:

„20. Es fragte Zaraϑuštra den Ahura Mazdāh: „Allwissender Ahura Mazdāh, schlaflos bist du, frei von Betäubung(?), du, der Ahura Mazdāh. Der helle Gedanke (*vohu manō*) vermischt sich unmittelbar (*hąm-raēϑwayeiti*; d. h. er steckt sich unmittelbar an der Leiche an), der helle Gedanke vermischt sich mittelbar (*paiti raēϑwayeiti*, d. h. er steckt sich an einem bereits von der Leiche aus Angesteckten an) von jenem Körper aus, dem durch die *daēva-* getöteten. Es vermischen sich mit ihm (*hąm-raēϑwayeiti*) die *daēva-*. Kann der helle Gedanke geschützt werden?"

21. Da sagte Ahura Mazdāh: „Rindsurin sollst du sammeln, Zaraϑuštra, von einem Stier, in ein zweihenkliges Gefäß, in ein nach der Vorschrift hergestelltes, bei der Schutzhandlung (*yaož-dāta*, d. i. beim Exorzismus; s. oben, S. 15). Du sollst ihn bringen auf die ahura-gegebene Erde. Eine Furche (= magischen Kreis) soll rings ziehen der Schutzspender (= Exorzist, *yaož-dāϑryō*).

22. Hundert Rezitationen des Aša (d. h. des Textes *ašəm vohu vahištəm* usw. = „Das Licht-des-Heiles ist das leuchtendste Licht" usw., Y. 27, 14) sollst du zu Gehör bringen. Vier Waschungen mit Rindsurin, von einem vorschriftsmäßigen Rinde, zweimal (so viel) mit dem ahura-gegebenen Wasser.

23. Der helle Gedanke soll geschützt werden(?), der Sterbliche soll geschützt werden(?)[1]. Der helle Gedanke soll es (d. h. die vom Exorzisten angewendeten Mittel) an sich nehmen[2] mit dem linken Arme und mit

[1] Ungrammatisch: *yaož-dāta būn*; der zweite Satz scheint Glosse zum ersten zu sein. [2] Von einem Ausziehen der Kleider, wie die Pahlavi-Übersetzung die Stelle deutet, kann selbstverständlich nicht die Rede sein. Der Zusammenhang bei der Wiederholung der Worte in § 25 verbietet das ebenso wie alle sonstigen Belege des Verbums *us grab-*. Zu unserer Übersetzung vgl. Haδōxt-Nask 2, 8. 26.

dem rechten, mit dem rechten Arm und mit dem linken. Dann sollst du den hellen Gedanken niedersetzen unter die von den Leuchtenden (*sūra-*, d. h. von den Lichtmächten) geschaffenen Lichter (*sūrō-ϑwarštanąm raocaŋhąm*; über *sūra-* s. IIQF. VI, 15 und VII. Gemeint sind die Gestirne), damit ihn die von den „Zuteilern" (*baγa-*, d. h. den Lichtmächten, s. oben S. 8) gegebenen Sterne bestrahlen, so lange, bis ihm 9 Nächte vergehen.

24. Danach sollst du nach Ablauf der 9 Nächte dem Sakralfeuer (Ātar-) Opfergaben darbringen, sollst du dem Sakralfeuer harte Feuerhölzer darbringen, sollst du dem Sakralfeuer duftende *Vohu-gaona-* (= „Feuerhaarig", „Feuerfarbig", Name eines Räucherholzes) darbringen; den hellen Gedanken soll man beduften (= beräuchern)[1].

25. Der helle Gedanke soll es (= den Duft des Räucherholzes und das vorher genannte Sternenlicht) an sich nehmen mit dem linken Arme und mit dem rechten, mit dem rechten Arm und mit dem linken. Der helle Gedanke soll sprechen: „Fußfall (*nəmō*) dem Ahura Mazdāh, Fußfall den erleuchteten Unsterblichen, Fußfall den anderen Besitzern des Lichtes-des-Heiles!" —

Der Inhalt dieser Stelle, welche mit den gesamten Anschauungen des jüngeren Awestas im Einklange steht, ist klar. Der helle Gedanke (*vohu- manah-*) hat seinen eigentlichen Sitz im Lichthimmel, wie alle anderen „geistigen" Opferwürdigen, lebt aber auch als Ausstrahlung der *daēnā-* im Herzen jedes zur lichten Schöpfung gehörigen Wesens, dessen Körper er sich „beigemischt" hat (s. S. 30 f.). Die *nasu-* = *druj-* infiziert ihn mit ihrem Feuer. Die Mittel, durch welche das sein gutes Feuer infizierende schlechte Feuer vernichtet wird, sind verschiedene Formen des Himmelslichtes, unter die auch der Urin (IIQF. VI, Sachverzeichnis unter „Himmelsfeuer"; s. auch unter „Feuer"), das Wasser (IIQF. VI, 88. 114) und die Gebete, die wie die Opferlieder *mąϑra-* sind, gehören (IIQF. VI, Sachverzeichnis unter „Lied").

Da das *vohu- manah-*, der helle Gedanke, das Wesent-

[1] Über den Grund der Verwendung duftender Hölzer zu exorzistischen Zwecken vgl. unten, S. 26.

liche in den der lichten Schöpfung angehörigen Geschöpfen ist, dasjenige, was durch die „Ansteckung" infiziert wird, so steht dieser Ausdruck hier zugleich für den Menschen, in dem es mit daēvischem Feuer „vermischt" worden ist, genau so, wie *nasu-* zugleich die von ihr völlig in Besitz genommenen, d. h. verstorbenen Wesen der lichten Schöpfung bezeichnet. Vgl. auch S. 225 n. Fußn. 1.

Die „höchste Vermischung" mit daēvischem Feuer, die durch kein Mittel mehr beseitigt werden kann, also der Tod, ist *para-iristi-*, und ein davon befallenes Wesen ist *para-irista-* „im höchsten Maße vermischt", d. h. gestorben[1].

Wenn das daēvische Feuer in ein Wesen der lichten Schöpfung eingedrungen ist, so daß dieses erkrankt oder stirbt, so fesselt es dieses Wesen. Astō-vīδātu- (auch *-vīdōtu-* geschrieben), „der Zerleger der Gebeine", fesselt (*bandayeiti*) den Ertrunkenen oder den durch Feuer Getöteten, und der Wind führt den Gefesselten fort (V. 5, 8. 9)[2]. Die *āfriti-* (Segens- und Fluchformel) fesselt (*bandayeiti*) den Nichtkranken[3], d. h. sie macht ihn krank (V. 22, 5). N. 56 wird als das dem Ratu als Gabe nicht genehme Vieh das „gefesselte" (*bazda-*) und das (mit dämonischem Feuer) „vermengte" (*irista-*) genannt, wobei beide Ausdrücke nur erkranktes Vieh bezeichnen können.

[1] Die Zerlegung der Wortfamilie *iristi-* usw. in drei Gruppen und ihre Zurückführung auf 3 verschiedene Wurzeln *rāϑ-* (angeblich „haften"), *raēϑ-* „sterben" (angeblich zu got. *leiþan*) und *raēϑ-* „(sich) mengen" ist verfehlt. In Wahrheit handelt es sich um eine einzige Wurzel *raēϑ-* „mengen", und die Bedeutung „sterben" ergibt sich eben aus den Anschauungen, welche die awestischen Stämme von der Natur des Todes hatten.

[2] Dieselbe Anschauung von solcher Fesselung durch Krankheit (Varuṇas Fesseln) und Tod oder durch die Mächte der Finsternis herrscht auch bei den vedischen Stämmen und den arischen Indern (Belege dafür im PW. s. v. *pāśa*). Natürlich fesseln dann ihrerseits die Wesen der lichten Schöpfung die der finsteren, so Haoma den, der sich gegen ihn vergeht (Y. 11, 7). Die Druj wird Yt. 4, 5 durch einen *mąϑra-*, also durch lichtes Feuer, gefesselt.

[3] Charakteristisch für die Methode Bartholomaes ist es, daß er, mit den awestischen Realien unvertraut, eigens für diese zweite Stelle eine zweite Wurzel *band-* als *-dh-*Erweiterung aus *ban-* konstruiert und als Bedeutung „kranken" ansetzt.

Die gewöhnlichen Ausdrücke für die Fesselung durch dämonisches Feuer aber sind Ableitungen von *hā(y)-* = ved. *sā(y)-* (*syáti*), „fesseln", „binden" und seinem Kompositum *ā-hā(y)-*, das dieselbe Bedeutung hat. Das Ptc. pf. pass. dieses Verbums lautet *(ā-)hita-*; seine Verneinung, *anāhita-* „ungefesselt" bildet das stehende Beiwort der Arədvī (des Himmelsstroms, = Milchstraße), und das zugehörige Substantivum „Fesselung" ist *āhiti-*[1].

Zum Verständnis dieser Ausdrücke muß man daran denken, daß das daēvische Feuer finster und kalt ist und das Leben der lichten Schöpfung vernichtet. Diese Anschauung ist nicht theoretisch erklügelt, sondern durch logische Schlüsse aus der Naturbeobachtung gewonnen. Der Kranke und der Verwundete sind in ihren Bewegungen gehemmt, also gefesselt. Tritt vollständige Fesselung (Leichenstarre) ein, so ist der Körper erkaltet, also nicht mehr von warmem, sondern von kaltem Feuer erfüllt. Ebenso ist es im Makrokosmos. Im Winter, wenn die *daēva-* die Oberhand haben, die ja deswegen im Norden zuhause sind, sind die Pflanzen in ihrem Wachstum, die Gewässer durch das Eis in ihren Bewegungen gehemmt, also gefesselt.

Nach Yt. 13, 53 ff. war diese Fesselung der Gewässer, der Pflanzen und sogar der Gestirne der Zustand, welcher unter der Herrschaft der *daēva-* bestand:

53. „Den leuchtenden, glühenden, himmelslichterfüllten Fravaṣ̌i der Besitzer-des-Lichtes-des-Heiles opfern wir, welche den mazdāh-gegebenen Gewässern die leuchtenden Pfade zeigen, welche vordem standen, (von Mazdāh) gespendet, aber nicht vorwärtslaufend, an derselben Stelle, eine gar lange Zeit.

54. Jetzt hingegen laufen sie vorwärts auf dem mazdāh-gegebenen Pfad, auf der von den Zuteilern (= den

[1] Die Bedeutungsansätze des Air W. unter *āhita* (Sp. 345) „befleckt, verunreinigt", *āhitay-* (Sp. 346) „Befleckung, Verunreinigung, Makel", *anāhita-* (Sp. 125) „woran kein Fleck, kein Makel ist, haftet, makellos" entbehren aller und jeder etymologischen Stütze und sind lediglich auf Grund modern-christlicher Anschauung falsch erraten.

erleuchteten Unsterblichen) ihnen zugeteilten Stätte, auf der zugeschnittenen, wasserreichen, nach dem Willen[1] Ahura Mazdāhs, nach dem Willen der erleuchteten Unsterblichen.

55. Den leuchtenden ... *usw. wie § 55* ... opfern wir, welche den ... (*xvawrīranąm*?) Pflanzen ihre leuchtenden Schößlinge (= das Wachstum)[2] zeigen, welche vordem standen, gespendet, aber nicht weiterwachsend[3], an derselben Stelle, eine gar lange Zeit.

56. Jetzt hingegen wachsen sie weiter auf dem mazdāh-gegebenen Pfad, *usw. wie § 54.*

57. Den leuchtenden ... *usw. wie § 55* ... die Besitzerinnen des Lichtes-des-Heils, welche den Sternen, dem Monde, dem *Himmelslicht (= der Sonne), den anfangslosen Lichtern, die Pfade gezeigt haben, die vordem an derselben Stelle lange gestanden hatten, sich nicht vorwärts bewegend, infolge der Feindschaft der *daēva-*, infolge der Angriffe der *daēva-*.

58. Jetzt hingegen fahren sie[4] dahin, die ferne Wende, die Wende des Weges erreichend, die der leuchtenden Neugestaltung (?)."

Wenn so das kalte und finstere, also daēvische Feuer das Wasser in den Banden des Eises, die Pflanzen unter der Schneedecke, die Gestirne unter der Decke der Finsternis, die menschlichen Glieder durch den Einfluß des Frostes, der Krankheit[5], der Leichenstarre fesselte, so ist es leicht zu sehen, wie man zu der Auffassung der Wirkung des daēvischen Feuers als einer Fesselung, *āhiti-*, kam.

[1] Wörtlich: „dem Willen", dat. des Zwecks.

[2] Air. W. falsch: „Garten, Plantage" (diese Bedeutung nur für diese Stelle!). Aber die Pflanzen, von denen das Awesta spricht, sind in erster Linie die Weidepflanzen, und von Gärten und Plantagen ist im Awesta nie die Rede. Außerdem schließt doch schon der ganze Zusammenhang diese Bedeutung aus, während sich die richtige Bedeutung aus Y. 71, 9 ergibt.

[3] Wörtlich: „vorwärtswachsend." Das bezieht sich offenbar nicht nur auf das Wachstum, sondern auch auf die Ausbreitung.

[4] Auf ihren Kriegswagen.

[5] Vgl. im ṚV. Varuṇas Fesseln.

Im Lichthimmel, auf dem Himmelsgebirge, fehlt natürlich diese *āhiti-* (Yt. 10, 50 = 12, 23), da die *daēva-* dorthin keinen Zutritt haben. Haoma, der die Heilung spendet, ist ebenso wie Miϑra, das *barəsman-*, die Opferlieder frei von daēvischer Fesselung (Yt. 10, 88), ebenso die Strahlen des Regensternes Tištriya (Yt. 8, 2). Ganz besonders aber ist es die Milchstraße, Arədvī, bei der das Beiwort *anāhitā-* „die Ungefesselte" zum Namensbestandteil geworden ist. Um sie vor dem Einfluß daēvischer Wesen zu schützen, hat ihr Ahura Mazdāh den Pfad im Inneren des Feuerhimmels, über der Sonne, angewiesen (Yt. 5, 90), und Yt. 5, 5 sagt Ahura Mazdāh von ihr: „Sie ist das einzige unter meinen Gewässern, das gleichmäßig herabströmt im Sommer wie im Winter." Sie ist also frei von den Fesseln der daēva-, dem Eise, die alle anderen Gewässer zeitweilig fesseln[1]. Und darin, daß sie dieser Fesselung durch daēvisches Feuer nicht ausgesetzt ist, liegt es begründet, daß sie die Macht hat, andere, und insbesondere andere Flüssigkeiten, vor dem Einfluß daēvischen Feuers zu schützen (*yaož-dā-*)[2].

Yt. 5, 15 hebt hervor, daß die gewaltigen Wässer der Arədvī bei Nacht wie am Tage fließen. Auch das ist nicht ohne Bedeutung. Denn in der Nacht herrschen die *daēva-* mit ihrer Fesselung. Die Lebewesen liegen dann im Schlafe gebunden, und so müßte man auch eine Fesselung der Pflanzen und der Gewässer in der Nacht

---

[1] Daß der finstere Geist den „daēva-gegebenen Winter" geschaffen hat, erzählt V. 19, 43.

[2] Die Bedeutung „befleckt, verunreinigt" für *āhita-* hat Bartholomae auf Grund von V. 16, 16 angesetzt, wo das Geschlechtsteil der Menstruierenden damit bezeichnet ist. Aber auch dort heißt *āhita-* nichts anderes, als „durch daēvisches Feuer gebunden". Denn die Menstruation wird als Krankheit, als zeitweilige Besitzergreifung durch die *daēva-* aufgefaßt; daher die sorgsame Absperrung der Menstruierenden, die das Vendīdād vorschreibt. Wenn sich die Menstruation über 9 Nächte ausdehnt, dann ist das Leben der Frau gefährdet; „dann bringen die *daēva-* ihre Gegenstrahlung (*paityāra-*) gegen sie, zum Opfer und zum Feuer (*vahmāi*) der *daēva-*". Dann beginnt also ein dem Verwesungsprozeß, der gleichfalls Opfer der *daēva-* ist (s. unten, S. 24 f.), analoger Vorgang.

annehmen. Tatsächlich heißt es nun wenigstens in Bezug auf das Wasser im Nīrangistān 48: „Von wann an geht der Lauf der leuchtenden Gewässer vor sich?" — „Er erstreckt sich vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang; so im Sommer, so im Winter." Und deshalb ist es nach derselben Stelle verboten, dem Wasser nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang zu opfern (vgl. Yt. 5, 91).

Mit der „höchsten Vermischung", der *para-iristi-*, ist der Zustand gegeben, in welchem sich, um mit dem Awesta zu reden, die „Knochen von dem Bewußtsein trennen". Die exorzistischen Handlungen, die am Kranken und an der Leiche vorgenommen werden, verhindern zwar die Infizierung des in dem Lebenden vorhandenen *vohu- manah-* und der anderen „Seelenbestandteile", so weit sie in den Lichthimmel gelangen, also der *daēnā-* und des *urvan-*. Diese aber sind durch die *druj-* „Vernichtung", welche von dem Körper Besitz ergriffen hat, aus ihm verdrängt worden. Die „Seele" (*urvan-*) hält sich noch drei Tage und Nächte lang in der Nähe des Hauptes der Leiche auf; dann wird sie von einem zur lichten bezw. finsteren Schöpfung gehörigen Winde nach dem Lichthimmel bezw. nach der Hölle getragen, und unterwegs begegnet ihr die *daēnā-*, welche ihr demnach vorausgegangen ist. Um die Materie des Leibes, soweit sie nicht aus den daraus entfernten lichten Feuern (den „Seelenbestandteilen") besteht, nicht den Mächten der Finsternis verfallen zu lassen, welche sie verzehren würden (s. unten, S. 24), läßt man sie von Tieren verzehren, welche der lichten Schöpfung angehören, und rettet sie dadurch, daß diese sie in ihren Leib überführen, davor, daß sie zur Nahrung und also zur Kräftigung der *daēva-* dienen. Würde man sie begraben, so würde die Leiche Würmern und Insekten, also daēvischen Wesen, zur Nahrung dienen[1]. Wollte

---

[1] Die Beschreibung der „Fliege", der *maxšī- ərəγaitī-*, V. 8, 16, 7, 2, in deren Gestalt die *Druj-* erscheint, und die durch den Hund (weil sein Auge Himmelsfeuer ausstrahlt; s. unten, S. 40) vertrieben wird — sie streckt die Knie nach vorn, reckt den Steiß von sich ab und ist über und über mit Flecken bedeckt — deutet

man dagegen die Leichen verbrennen, so würde man das dazu benötigte helle Feuer der Gefahr aussetzen, es mit daēvischem Feuer zu infizieren. Es ist bekannt, daß man Feuer und Wasser sorgsam vor der Berührung der Leichen bewahrt.

Die von allen Fleisch- und Fettbestandteilen befreiten Gebeine werden dem Sternenlicht ausgesetzt, um durch dieses in Erde verwandelt zu werden (V. 6, 49—51). Denn die Sterne besitzen ja „das (Zeugungs-)Licht der Erde (sie sind *zəmas-ciϑra-*, S. 1, 18. 2, 13. Yt. 12, 30), d. h. das Licht, welches die Erde erzeugt[1]. Seine Infektion aber fürchtet man nicht, da man annimmt, daß die bloßen, nicht wie Fleisch und Fett verwesenden Gebeine nicht mit dämonischem Feuer infiziert werden (V. 8, 33 f.), eben, weil man an ihnen selbst keine Wirkung der *nasu-* wahrnahm.

Wenn die Leiche, von Tieren unverzehrt, auf dem Leichenplatze liegen bleibt, so wird sie von den Mächten der Finsternis verzehrt und „gekocht“ und dadurch in ein Wesen der Finsternis verwandelt, genau so wie die Überführung derer, die ein gutes Herzensfeuer haben, durch „Kochen“ mit gutem Feuer in Himmelslicht vor sich geht (s. IIQF. VI, 147 ff.). In diesem Sinne heißt es V. 7, 54 f. von den Orten, an welchen die Leichen ausgesetzt werden (*daxma-*): „Dies (d. h. der Leichenplatz) ist der *daēva-*, dies der Zusammenflug der *daēva-*. Dorthin laufen die *daēva-* zusammen ... Man muß dies so auffassen, Spitama Zaraθuštra[2]: diese *daēva-* fressen an

darauf hin, daß darunter Käfer der Gattung Totengräber zu verstehen sind. Denn das Awesta hat noch keine im zoologischen Sinne systematische Einteilung der Tiere und kennt keine „Käfer“.

[1] Auch hier liegt ursprünglich wohl der Gedanke zugrunde, daß das Himmelslicht das dämonische Licht entfernen soll, da das Sternenlicht auch beim Exorzismus noch Lebender verwendet wird.

[2] Daß *mąnayən* (*ahe yaϑa*) nicht heißt „man könnte wirklich meinen“, „es ist, als ob“, sondern „man soll (muß) das so auffassen“, ergibt sich aus Stellen wie V. 3, 42. 5, 24, wo von einem Vergleiche keine Rede sein kann.

diesen Leichenplätzen[1] und scheiden aus, wie in diesem knochenbegabten Dasein ihr, die Sterblichen, gekochte (*xvāsta-*) Speisen verfeuert (= verdaut, *huyāreš*) und gekochtes Rindfleisch eßt (*xvaraiti*). Denn[2] ebenso hat das, was diese, die Sterblichen, essen, keinen Bestand.“

Wie noch die „arischen“ Inder, so betrachteten schon die Indogermanen die Verdauung als ein Kochen, welches durch das im Menschen brennende Feuer hervorgerufen wird; vgl. ved. und sanskrit *pac-*, griech. πέπτω, πέσσω, lat. *con-coquo*. Wie nach devischer = vedischer Lehre das Sakralfeuer Agní, „der Mund der *devá*“, die Leiche „kocht“, sich „angleicht“, dadurch in Feuer verwandelt und als Feuerleib im Lichthimmel wieder ausscheidet (vgl. IIQF. VI, 147 ff.: ṚV. X, 16, 1. 2. 5 usw.), so verzehren nach der soeben übersetzten Vendīdād-Stelle die *daēva-* die Leiche, verdauen sie und scheiden sie wieder aus. Der Verwesungsgeruch wird als Geruch des Exkrementes aufgefaßt.

Daß man die Verwesung als Feuerwirkung auffaßte, wird seinen Grund letzten Endes in der Erscheinung der Leichenflecke und des Schwarzwerdens der menschlichen Leichen haben, die als ein Verkohlen aufgefaßt wurden. Auf Naturbeobachtung beruht es also auch, wenn sich nach awestischem Glauben die *nasu-* = *druj-*, das daēvische Feuer, zunächst auf den Nägeln des Verstorbenen niederläßt (V. 3, 14 f. 7, 24. 9, 40 f.). Da die Leichenflecken nicht unmittelbar nach dem Tode, sondern erst etwa am dritten Tage nach demselben auftreten, so erklärt sich daraus wohl die Anschauung, daß die durch die *nasu-* vertriebene „Seele“ (*urvan-*) sich noch 3 Tage und Nächte lang in der Nähe des Kopfes des von ihr verlassenen Körpers aufhält (Haδōxt-Nask 2, 2—7. 19—25). Als lichtes Feuer verhindert sie die Wirkung des in den Körper eingedrungenen daēvischen Feuers, der *druj-* = *nasu-*.

Nach heutiger parsischer Anschauung sind die vom Körper getrennten Teile (Ausscheidungen, abgeschnittene

[1] Vgl. die indischen, die Leichen verzehrenden Wesen der Finsternis (*rākṣasa-*) und Hexen.

[2] Statt des sinnlosen *nāviti hā* vermute ich *na uiti yā*.

Haare und Nägel) desselben *nasu-*[1], d. h. durch daēvisches Feuer verwesende Materie.

Nach dem Awesta ist es nur das Exkrement, was sich deutlich darin zu erkennen gibt, daß nicht für dieses, wohl aber für unwillkürlich ergossenen Samen, für das Harnlassen, für die Behandlung abgeschnittener Haare und Nägel genaue Vorschriften gegeben werden mit Sprüchen, die es verhindern sollen, daß diese Dinge der lichten Schöpfung verloren gehen und in die Gewalt der *daēva-* gelangen: V. 18, 45–52. 39–44. 17, 1–11.

Das Exkrement und alles Verwesende stinkt, und darum gehört der Gestank zum Wesen der *daēva-*. In dem Glaubensbekenntnis Y. 12, 4 heißt es: „Ich entsage der Gemeinschaft mit den *daēva-*; den bösen, den nichtleuchtenden, die nicht das Licht-des-Heiles besitzen, die die Finsternis geben (= verursachen), mit den allervernichtendsten (*hātąm draojištāiš*), mit den allerstinkendsten (*hātąm paošištāiš*, √*pū-* „faulen", „stinken"), mit den allerlichtlosesten (*hātąm avaŋhutəmāiš*)". Dieser Gestank (Fäulnisgeruch) wird durch die *druj-* = *nasu-* bei den Wesen der lichten Schöpfung hervorgebracht, von denen sie Besitz ergreift (V. 5, 27), und so ist denn auch die Hölle (*daožaŋhva-*) der allerstinkendste Ort (P. 40). Gestank ist also eine vom daēvischen Feuer unzertrennliche Eigenschaft. Aus dem streng durchgeführten Dualismus des Awestas und aus dem Duft der Pflanzen (s. H. 2, 7) erklärt es sich darum, wenn man die eigenen, d. h. die lichten Feuer mit Räucherhölzern nährt, wenn Wohlgerüche bei allen exorzistischen Handlungen eine große Rolle spielen, und wenn der Seelenweg der in den Lichthimmel Gelangenden und dieser selbst von Wohlgeruch erfüllt ist. So erklärt sich auch die Stelle Yt. 13, 46: „Wenn zwischen ihnen[2] der Wind einherweht, welcher der Geruchsträger der Sterblichen ist (= den Menschen den Geruch vermittelt), so er-

[1] *nasu-*, etymologisch = griech. νέκυς, bedeutet sowohl die Verwesung wie die verwesende Materie und gehört zu Wurzel *nas-*, ved. *naś-* „zu Grunde gehen". S. S. 14 n. Fußn. 1.

[2] Den Fravaši.

kennen die Männer sie (die Fravaši), bei denen der Geruch des Sieges ist. Sie strahlen ihnen Zustrahlungen (d. h. Opferlieder; vgl. § 25) zu, den strahlenden, leuchtenden, lichterfüllten Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heils." usw.

Aus einem vor der Schlacht wehenden wohlriechenden Winde schloß man also auf die Anwesenheit der Fravaši.

Die Verwesungserscheinungen sind bei den Wesen der lichten wie der finsteren Schöpfung die gleichen. Wo sie bei den Wesen der lichten Schöpfung — das Awesta nennt immer nur Hund und Mensch — auftreten, sind sie eine Folge des daēvischen Feuers. Genau so wie das daēvische Feuer auf die Wesen der lichten, wirkt das ahurische Feuer auf die der finsteren Schöpfung ein, indem es bei ihnen Krankheit, Tod und Verwesung verursacht. So ist es verständlich, wenn z. B. Miθra, wie wir sehen werden, seinen Gegnern Krankheit und Tod sendet. Das Awesta erklärt es nirgends, wie man sich den Leichengeruch als Wirkung des die daēvischen Wesen vernichtenden lichten Feuers zurechtlegte; aber die Parsen erklärten, die Leiche eines Feindes, also eines daēvischen Wesens, habe immer einen guten Geruch (Darmesteter, ZA. II, 78, Fußnote 75).

Daß es aber das lichte Feuer ist, welches Tod und Zersetzung der Lebewesen der finsteren Schöpfung verursacht, darüber läßt das Awesta keinen Zweifel aufkommen. Lediglich aus dieser Grundanschauung heraus ist es nämlich verständlich, wenn die Leichen menschlicher und tierischer Wesen der finsteren Schöpfung nicht von der *nasu-* = *druj-* besessen sind und darum auch die Wesen der lichten Schöpfung nicht zu infizieren vermögen. Hier ist die Theorie also so stark, daß sie sich gegen die Naturbeobachtung, auf welcher sonst die ganze awestische Anschauung vom Wesen des Todes und der Zersetzung beruht, völlig verschließt. Um so mehr beweist sie die Richtigkeit der auf den vorhergehenden Seiten vorgetragenen Lehre.

Die beweisenden Stellen sind V. 5, 35 ff. 12, 21 ff. Die erste Stelle lautet:

35. „Geber . . ., wenn es (nämlich der Gestorbene) nun ein Feind (d. i. daēvischer Krieger)[1] ist, ein Besitzer des Verderbens, ein zweibeiniger, oder ebenso ein Irrlehrer[2], der nicht das Licht-des-Heiles besitzt, wie viel von den Geschöpfen des erleuchteten Geistes vermischt er unmittelbar (nämlich mit daēvischem Feuer), wie viel mittelbar?"

36. Da sagte Ahura Mazdāh: „Nur wie ein völlig ausgetrockneter Frosch[3], der seit mehr als einem Jahre gestorben ist. Denn nur als Lebendiger, Spitama Zaraθuštra, vermischt ein Feind (= daēvischer Krieger),

---

[1] *mairya-*. Bartholomae setzt für dieses Wort die Bedeutungen „betrügerisch, schurkisch, Schurke" an, die nach Ausweis der Belegstellen nicht richtig sein können. In den meisten Stellen bezeichnet das Wort daēvische Krieger, entspricht also dem Sinne nach dem vedischen *márya-* „junger Held" und ist, wie so viele daēvische Ausdrücke — s. S. 64, Fußn. 2. — eben ein Wort, das die daēvischen Stämme für Wesen der in ihrem Sinne lichten Schöpfung verwendeten. Wenn auch einmal die „gehörnte Schlange", die Kərəsāspa erlegte (Y. 9, 11) mit *mairya-* und die *nasu-* wie Būšyąstā- (Yt. 4, 8. FrW. 10, 42) mit dem entsprechenden Femininum bezeichnet werden, so ist das natürlich kein Gegengrund. Denn sie sind vernichtende Wesen wie die daēvischen Krieger, und das Awesta kennt ja zwischen Mensch und Tier noch keinen Unterschied, wie die arischen Sprachen noch gar kein Wort für „Tier" im Gegensatz zu „Mensch" besitzen. An keiner Stelle des Awestas hat das Wort die Bedeutung „betrügerisch", die nur der falschen Etymologie zu Liebe angesetzt ist. Ebenso wenig heißt *mairīm* V. 18, 4 „betrügerischer Weise", „betrüglich", sondern „in der Weise eines daēvischen Kriegers". Ist man zur Übersetzung gezwungen, so wird man gegebenenfalls das Wort „Feind", „Feindin" wählen, etwa im Sinne des englischen *fiend*.

[2] *ašmaoya-* ist an zehn Stellen drei-, an sieben viersilbig, an einer zweifelhaft. Es wird also nicht mit Bartholomae, Sp. 257 von *aša-* abzuleiten sein. *aš-* ist die bekannte Vorsilbe, *ə* Svarabhakti-Vokal. Die wörtliche Übersetzung ist „der sehr Verwirrende".

[3] Der Frosch gehört zu den daēvischen Tieren. Die trockene Leichenmaterie ist auch bei Wesen der lichten Schöpfung nicht mit *nasu-* behaftet, sondern nur die verwesenden Teile, also Fleisch, Fett und Flüssigkeiten.

ein Besitzer des Unheils, ein zweibeiniger, ebenso wie ein Irrlehrer, der nicht das Licht-des-Heiles besitzt, des erleuchteten Geistes Geschöpfe unmittelbar, nur als Lebendiger vermischt er sie mittelbar.

37. Als Lebendiger tötet er das Wasser (vgl. oben, S. 9), als Lebendiger löscht er das (awestische) Sakralfeuer (*ātrəm*) aus, als Lebendiger treibt er das gefangene (= erbeutete) Rind hinweg, als Lebendiger trifft er den Mann, der das Licht-des-Heiles besitzt, mit einem Schlage, der ihm das Bewußtsein vernichtet, der ihm die Lebenskraft zerschneidet, nicht aber als Toter.

38. Nur als Lebendiger, Spitama Zaraθuštra, beraubt ein Feind (= daēvischer Krieger), ein Besitzer des Unheils, ein zweibeiniger ebenso wie ein Irrlehrer, der nicht das Licht-des-Heiles besitzt, einen Mann, der das Licht-des-Heiles besitzt, des Gebrauches der Nahrung und der Weide und des Holzes und des Reisigs und des Erzes (oder: Metalles), nicht aber ein Toter. —

Ebenso wenig vermag nach V. 12, 21 ff. die Leiche eines nicht der mazdayasnischen Religion angehörigen Menschen seine mazdayasnischen Verwandten mit der *nasu-* unmittelbar oder mittelbar zu „vermischen", und die Begründung dieses Dogmas ist wörtlich dieselbe wie in der eben in der Übersetzung gegebenen Stelle.

Nur die awestische Feuerlehre vermag uns zu erklären, weshalb die Leiche eines Rechtgläubigen, nicht aber die eines Verehrers der *daēva-* die Rechtgläubigen infiziert. Das Wirksame in allen Wesen ist das Feuer, helles oder finsteres. Die Vernichtung des irdischen Leibes tritt als Wirkung desjenigen Feuers ein, welches demjenigen entgegengesetzt ist, das das betreffende Wesen belebt. Der Leib der irdischen Wesen der lichten Schöpfung wird also durch finsteres, der der finsteren Schöpfung durch lichtes Feuer vernichtet, das in sie eindringt. Darum sind nur die Wesen der lichten Schöpfung nach ihrem Tode den Wesen der lichten Schöpfung gefährlich, weil nur sie nach ihrem Tode von finsterem Feuer durch-

drungen sind, das aus ihnen ausstrahlt und die mit ihnen in Berührung kommenden lebenden Wesen der lichten Schöpfung infiziert. Die der finsteren Schöpfung angehörenden Wesen dagegen vermögen nur bei Lebzeiten in der durch das sie erfüllende finstere Feuer bedingten Weise durch Gedanken, Worte und Taten zu wirken. Da ihr Tod durch lichtes Feuer verursacht wird, welches das im Lebenden enthaltene finstere Feuer daraus verdrängt hat und nun ihre Leichen erfüllt, so kann in ihnen keine *nasu-* enthalten, und sie können darum den Wesen der lichten Schöpfung nicht gefährlich sein.

Aber auch sonst vermögen sich die *daēva-* „Körper beizumischen", um in ihnen zu erscheinen. So erscheint die *nasu-* in Gestalt einer „Leichenfliege" (d. i. eines Totengräberkäfers? S. oben, S. 23, Fußnote 1), V. 7, 2. Der finstere Geist (*aŋra- mainyu-*) selbst wird nach Yt. 15, 12 und 19, 29 dreißig Jahre lang im Körper eines Rosses geritten, „durch eines Rosses Körper gestaltet" (*framitəm aspahe kəhrpa*), wie sich der Text an beiden Stellen ausdrückt[1]. Apaoša, der Dämon der Dürre, bekämpft den Regenstern Tištriya „im Körper eines schwarzen Rosses, eines kahlen, kahlohrigen, eines kahlen, kahlhälsigen, eines kahlen, kahlschwänzigen" (Yt. 8, 21 usw.).

Genau so dringen die „geistigen Opferwürdigen" in andere Leiber ein. Daß der Haoma, der nach dem R̥V. ja „ins Herz getrunken" wird, ein solcher Opferwürdiger ist, den man in sich aufnimmt, ist IIQF. VI, 69ff. dargelegt worden. Yt. 13, 81 ist von Ahura Mazdāh die Rede, „dessen Seele (*urvan-*) das Lied (*mąϑra-*, seiner Substanz nach Himmelsfeuer: IIQF. VI, Sachverz. unter „Lied") ist, der feuerfarbige (*auruša-*), leuchtende, weithin sichtbare"[2], und die Körper, mit denen er sich vermischt (*kəhrpasca yå raēϑwayeiti*) sind die glänzenden (*srīrå*) der erleuchteten Unsterblichen (*aməšanąm*

[1] Die Bedeutungen „verbilden, umbilden, verwandeln", die Bartholomae eigens für diese Stelle ansetzt, lassen sich weder etymologisch, noch dem Sinne nach rechtfertigen.

[2] Über Ahura Mazdāh als Taghimmel s. unten, S. 250.

spəṇtanąm). Ebenso heißt es von Tištriya (dem Sirius) Yt. 8, 13: „In den ersten zehn Nächten, Spitama Zaraϑuštra vermischt sich (*raēϑwayeiti*) Tištriya, der Besitzer des Reichtums, der Besitzer des *xvarənah-*, mit einem Leib, unter den Lichtern (= Sternen) einherfahrend im Leibe eines fünfzehnjährigen Mannes" usw.

Auf diese Weise können die *mainyava- yazata-*, die „geistigen Opferwürdigen", deren Substanz an sich lediglich Himmelsfeuer ist, in einen Leib eindringen, wie ihn die noch im irdischen Leben befindlichen Opferwürdigen, d. h. alle sterblichen Wesen der lichten Schöpfung, besitzen, können dadurch eine beliebige Gestalt annehmen und somit in nichtfeuriger Gestalt sichtbar erscheinen. In solchen Gestalten werden sie in den Yašt oft beschrieben. Vərəϑraγna, „der Feindetöter", „der Sieg", der noch heute im Allerheiligsten jedes parsischen Feuertempels erster Ordnung als höchstes Feuer, als „König der geistigen Welt", mit seinem rein „geistigen" Leibe flammt, erscheint nach Yt. 14, 2 ff. Zoroaster nach einander in den Körpern eines Sturmes, eines Stiers, eines Roßhengstes, eines Kamelhengstes, eines Ebers, eines fünfzehnjährigen Jünglings, eines Vārəγan-Vogels (= Geiers?), eines wilden Widders, eines wilden Ziegenbocks (= Steinbocks oder dgl.?), eines adeligen Kriegers. Tištriya springt in den Himmelssee, um ihn zum Überfluten zu bringen und dadurch Regen zu spenden, im Körper eines feuerfarbigen Rosses und bekämpft in dieser Gestalt den *daēva-* der Dürre, Apaoša. Er „mengt sich" die Leiber eines fünfzehnjährigen Mannes, eines goldhörnigen Rindes, eines feuerfarbigen Rosses „bei" (Yt. 8, 13. 16. 18.). Die *daēnā-* erscheint roßgestaltig (Yt. 2, 12) oder im Körper einer schönen Jungfrau (Haδōxt-Nask 2, 9). Das „königliche" *xvarənah-* entweicht aus Yima im Körper dreier Vārəγan-Vögel (Yt. 19, 34 ff.). In Karsnas Hause ging Aši-, das Feuer des Reichtums, sichtbar um im Körper einer schönen Jungfrau (Yt. 13, 106 f.), usw.

Daß *vohu- manah-* „der helle Gedanke" auf diese Weise in den Wesen der lichten Schöpfung verkörpert ist und diese darum selbst als *vohu- manah-* „heller Ge-

danke" bezeichnet werden können, haben wir S. 17 ff. bereits gesehen.

Genau so wie die geistigen „Opferwürdigen" und *daēva-* vermögen sich den *daēva-* ähnliche Wesen einen Leib beizumischen und in fremde Leiber einzugehen. Ein solches ist Franrasyan, der Haupt- und somit Kriegsgott der Turier. Daß es sich nicht um einen mythischen Menschen handelt, ergibt sich schon aus der Rolle, welche er im 19. Yašt spielt, indem er sich aus dem Himmelssee das *xvarənah-* anzueignen sucht, sowie aus dem Umstande, daß er, wie die *mainyava- daēva-*, als Wesen der Finsternis im Inneren der Erde wohnt. Wenn er dort eine vom Aufenthalt der *daēva-* gesonderte Wohnung hat, so zeigt das nur, daß er von den *daēva-*, den vedischen *devá-*, unterschieden wird, und das ist der Grund, weshalb er nie als *daēva-* bezeichnet wird. Aber als „Gott" feindlicher Stämme steht er seinem Wesen nach natürlich den *daēva-* gleich[1]. Nach dem ersten vergeblichen Versuch, das *xvarənah-* einzufangen, sagt Franrasyan Yt. 19, 58:

uvaēm[2] *hąm-raēϑwayeni,*
vīspa taršuca xšuδraca;
masanaca vanhanaca srayanaca
ϑwązjaiti ahurō mazdå
paitišå dāmąn daϑānō.

„Beides will ich mir beimischen, alles Trockene und alles Nasse; samt „seiner Größe und seinem Leuchten und seinem Strahlen" gerät Ahura Mazdāh in Bedrängnis (?), er, der die gegnerischen Geschöpfe gegeben hat." Der dritte, zwölfsilbige Vers ist eine Anspielung auf den Fšūša-mąθra-, Y. 58, 4, wo es heißt: *hə ptā gəušcā, ašanhācā, ašaonascā, ašāvairyåscā stōiš, haiϑyō vanhudå, yeńhē və masānascā vanhānascā srayanascā carəkərəmahī*: „Er (der Viehzüchter) ist der Vater des Rindes,

[1] Man sieht an diesem Beispiel wieder, wie unpassend die Übersetzung von *daēva-* mit „Dämon" oder gar „Teufel" ist. Die *daēva-* sind lediglich die „Götter" feindlicher arischer Stämme.

[2] Das Metrum erfordert es, mit Geldner *uvaēm* statt des überlieferten *vaēm* zu lesen.

und des Lichtes-des-Heils, und des Besitzers des Lichtes-des-Heiles und derjenigen Schöpfung, welche das Licht-des-Heiles besitzt, der wahre (oder: gute) Geber des Lichtes, und seiner Größe und seines Leuchtens und seines Strahlens wegen rühmen wir ihn euch[1]." Franrasyan will also in die gesamte, von Ahura Mazdāh durchdrungene lichte Schöpfung eindringen, um sie zu seinem Leibe zu machen und das Licht des Heiles aus ihr zu verdrängen, genau so, wie die *nasu-* in die Wesen der lichten Schöpfung eindringt und aus ihnen die „seelischen" Bestandteile, d. h. das lichte Feuer, verdrängt.

Dabei findet also keine Verwandlung der geistigen Yazata oder Daēva statt; die Vorstellung ist vielmehr die, daß sich nur ein Teil des betreffenden Opferwürdigen verkörpert, etwa wie sich bei Viṣṇus Avatāra's eben auch nur ein Teil, *aṃśa-*, verkörpert, während Viṣṇu selbst in seinem Himmel weiter existiert, oder wie die indischen *devá-* in ihren Statuen anwesend gedacht werden, unbeschadet ihrer gleichzeitigen Anwesenheit in ihren Himmeln oder an anderen Orten.

Wenn, wie wir sehen werden, die Pflanzen und die Gewässer im Zuge Miθras erscheinen, so müssen wir wohl annehmen, daß sie dort in ihrer geistigen (*mainyava-*), d. h. reinen Feuergestalt, existieren, während sie sich auf der Erde einen Leib „beigemischt" haben. Und wenn Himmel und Erde oder die Gebirge wie andere „geistige Opferwürdige" zum Opfer herbeigerufen und bei ihm als anwesend vorausgesetzt werden, so kann ihre Anwesenheit natürlich auch nur in ihrer geistigen Gestalt gedacht werden.

Diese geistige Gestalt aber besteht aus Himmelsfeuer. Denn ihrem innersten Wesen nach sind alle geistigen Yazata identisch. Wir haben bereits

[1] Charakteristisch für die Methode des AirW.s ist, daß Bartholomae für die Wörter *masan-*, *srayan-* und *vanhan-* in der Mutterstelle andere Bedeutungen ansetzt, als in der Tochterstelle; in jener seien sie Adjektiva, in dieser Substantiva, trotzdem nirgends sonst eine adjektivische Bedeutung der drei Wörter zu belegen ist.

S. 30 gesehen, daß Ahura Mazdāh dadurch die Gestalten sämtlicher „erleuchteten Unsterblichen“ annimmt, daß er seine Seele (*urvan-*) mit ihnen „vermengt“, oder daß Vərəθraγna in den Leibern des Sturmes und anderer mächtiger Wesen auftritt. Je nach seinen Wirkungen aber wird das Himmelsfeuer spezialisiert (s. unten, S. 43ff.); es tritt dann als Wesenskern aller derjenigen Wesen auf, welche die dieser Sonderform entsprechenden Eigenschaften besitzen. Alle diese Wesen sind demnach nur verschiedene Erscheinungsformen derselben Substanz, die aber, wie alles in arischer Zeit, als Person betrachtet wird, da den Ariern der Begriff „Sache“ noch fremd ist. Da nun aber alle die verschiedenen guten Feuer ihrem Wesen nach dasselbe, nur nach seinen Wirkungen spezialisierte Himmelsfeuer sind, so werden alle Wesen der lichten, wie natürlich andererseits die der finsteren, Schöpfung in der höchsten Einheit je des guten und des bösen Feuers zusammengefaßt, dem *aša-* und der *druj-* = *nasu-*, dem Licht-des-Heils und dem Verderben. Diese höchste Einheit aller guten Feuer durch die Mischung der Wesen der lichten Schöpfung wirklich her- und sie als kompakte Masse des lichten Feuers den Mächten der Finsternis entgegenzustellen, das ist der Zweck des Opfers, wie es im Yasna ausgebildet ist.

Wenn man die auf dem Opferplatze vorhandenen „geistigen Opferwürdigen“ nicht sah, trotzdem man von ihrer Anwesenheit fest überzeugt war, so hatte man dafür eine ganz natürliche Erklärung: sie waren dann in ihrer lichtlosen, d. h. unsichtbaren Gestalt gegenwärtig.

Die Anschauung, daß es ein lichtloses (ved. *asū́rta-*, awest. *axvarəta-*) Feuer gibt, ist im Veda wie im Awesta verbreitet und beruht auf Naturbeobachtung (s. IIQF. VI, 16)[1].

[1] Im Veda ist allerdings *asū́rta-* „lichtlos“ nur als Beiwort der Finsternis (*rájas-*) belegt. Aber der Begriff des lichtlosen (d. h. unsichtbaren) Feuers ist auch hier vorhanden.

Für die allgemein arische, noch in klassisch-indischer Zeit bestehende Annahme des im Menschenherzen lodernden Himmelsfeuers bietet Chāndogya-Upaniṣad III, 13, 7f. einen schönen Beleg: *atha yad ataḥ paro divo jyotir dīpyate, viśvataḥ pṛṣṭheṣu, sarvataḥ pṛṣṭheṣu, anuttameṣûttameṣu lokeṣu, idaṃ vāva tad yad idam asminn antaḥ puruṣe jyotiḥ. tasyaîṣā dṛṣṭiḥ, yatraîtad asmiñ charîre saṁsparśenôṣṇimānaṃ vijānāti; tasyaîṣā śrutir, yatraîtat karṇāv apigṛhya ninadam iva, nadathur iva, agner iva jvalata upaśṛṇoti:* „Das Licht (oder: Feuer) aber, das von hier aus (gesehen) über dem Himmel leuchtet (oder: flammt), von allen Seiten (gesehen) auf den Rücken (der Gebirge), von jeder Richtung (gesehen) auf den Rücken, in den Welten, welche nicht die höchsten, und in denen, welche die höchsten sind, das ist genau dasselbe Licht (oder: Feuer), welches hier drinnen im Menschen (leuchtet). Man kann das daran sehen, daß man so an diesem Leibe durch Betasten die Wärme erkennt; man kann es hören, wenn man sich so die Ohren zuhält und dabei etwas wie ein Geräusch, wie ein Knistern, wie das eines brennenden Feuers vernimmt.“

Entsprechend heißt es Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad V, 9, 1: *ayam agnir vaiśvānaro yo 'yam antaḥ puruṣe, yenêdam annaṃ pacyate yad idam adyate, tasyaîṣa ghoṣo bhavati, yam etat karṇāv apidhāya śṛṇoti. sa yadôtkramiṣyan bhavati, naînaṃ ghoṣaṃ śṛṇoti:* „Dieses in allen Menschen befindliche Feuer, das sich hier drinnen im Menschen befindet, von dem die Speise gekocht (= verdaut; s. oben, S. 24 f.) wird, die hier gegessen wird, das verursacht dieses Geräusch, welches man hört, wenn man so die Ohren bedeckt. Wenn es im Begriffe steht, (beim Tode aus dem Leibe) hinauszugehen, so hört man dieses Geräusch nicht mehr.“

Dieses „in allen Menschen befindliche Feuer“ (*agnír vaiśvānaráḥ*) ist, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang ergibt, das Bráh-

man-, das im Menschen enthaltene Himmelsfeuer, das beim Tode in den Feuerhimmel zurückkehrt[1]. Es ist zugleich das Herrschaftsfeuer, welches z. B. König Videghá zunächst in seiner unsichtbaren Gestalt im Munde trägt, bis es bei der Rezitation einer Vedastrophe, welche das Wort „Butter“ enthält, aufflammt, so daß er es nicht mehr in sich zu behalten vermag. Es springt ihm aus dem Munde und flammt, über die Erde dahinbrennend, seinem nach Osten gerichteten Eroberungszuge voran, bis der Fluß Sadānīrā[2], über den es nicht hinwegzubrennen vermag, seinem weiteren Vordringen ein Ende bereitet. Der Text Śatapatha-Brāhmaṇa I, 4, 1, 10 ff.) lautet[3]:

„10. Videghá, der Nachkomme des Mathu, trug den *agní- vaiśvānará-* im Munde. Sein Oberpriester war der Ṛṣi Gótama, Nachkomme des Ráhūgaṇa. Als dieser jenen anredete, gab ihm der König keine Antwort, weil er dachte: „Daß mir nur der *agní- vaiśvānará-* nicht aus dem Munde springt!“

11. Da begann ihn der Ṛṣi mit Ṛgveda-Strophen zu rufen:

„Dich, den Fürsten, der (die *devá-*) zum Mahle lädt,
den strahlenden, laßt uns entzünden, o *agní-*, den
himmelslichtigen, beim Opfer (= ṚV. V, 26, 3)!

Vidēghá!“

12. Aber der König antwortete nicht.

„Deine Flammen, o *agní-*, die lichten, leuchtenden,
strahlenden, deine Lichter lodern auf (= ṚV. VIII,
44, 17).

Vidēghá!!“

13. Der König antwortete noch immer nicht. Als er aber rezitierte:

„Wir flehen, Butterbeträufelter, dich (= ṚV. V, 26, 2)“,

da flammte, sowie er das Wort „Butter“ aussprach, der *agní- vaiśvānará-* dem König aus dem Munde empor. Da

[1] S. das Nachwort, unten S. 268 ff.
[2] Der Name bedeutet „die immer Wasser Enthaltende“.
[3] Vgl. auch Weber, ISt. I, 170 ff. IStr. I, 11. Muir, OST. II, 397 ff. 402.

vermochte er ihn nicht in sich zu behalten. Er (der *agní- vaiśvānará-*) sprang ihm aus dem Munde heraus und gelangte dort auf diese Erde.

14. Videghá, der Nachkomme des Mathu, befand sich damals an der Sárasvatī. Von dort an nach Osten brennend lief er (der *agní- vaiśvānará-*) nun über diese Erde hin. Als er aber so dahinbrannte, gingen ihm Gótama, der Nachkomme Ráhūgaṇas, und Videghá, der Nachkomme Mathus, nach. Er flammte über alle diese Flüsse hinweg. Die Sadānīrā (= „die immer Wasser Führende“) aber läuft von dem nördlichen Gebirge (= dem Himālaya) hernieder; über die flammte er nicht hinweg. Deswegen pflegten früher die Brahmanen sie nicht zu überschreiten, weil sie dachten: „Der *agní- vaiśvānará-* ist nicht über sie weggeflammt.“

15. Jetzt leben viele Brahmanen östlich von ihr. Damals schien das Land gar zu unkultiviert, gar zu feucht zu sein, weil der *agní- vaiśvānará-* nicht von ihm gekostet hatte.

16. Jetzt hingegen ist es mit Feldern sehr wohl bestellt, und die Brahmanen haben durch ihre Opfer ja auch dem *agní- vaiśvānará-* davon zu kosten gegeben. Sie (die Sadānīrā) aber scheint selbst in der spätesten Sommerzeit erst recht in Zorn zu geraten, ist dann noch immer kalt; das macht, daß der *agní- vaiśvānará-* nicht über sie hinweggeflammt ist.

17. Darauf sagte Videghá, der Nachkomme des Mathu: „Wo soll ich denn nun bleiben?“ Der Ṛṣi gab ihm zur Antwort: „Von hier an östlich sei dein Land!“

Darum ist noch heute sie die Mark der Kosala und der Videha; denn sie sind die Nachkommen Mathus.

18. Da fragte Gótama, der Nachkomme Ráhūgaṇas: „Weshalb hast du mir auf meinen Anruf nicht geantwortet?“ Der andere sprach: „Der *agní- vaiśvānará-* befand sich doch in meinem Munde; weil ich fürchtete, er könne mir aus dem Munde springen, deshalb habe ich dir keine Antwort gegeben.“

19. „Wie ist es denn nun trotzdem geschehen?“ „Sowie du die Worte rezitiertest: „„Wir flehen, Butter-

beträufelter"", da flammte, sowie du das Wort „Butter" aussprachst, der *agní- vaiśvānará-* aus meinem Munde empor; ich vermochte ihn nicht in mir zu behalten. Da fiel er mir aus dem Munde."

20. In den Ṛgveda-Strophen, welche vom Anzünden handeln, ist darum das Wort, welches „Butter" enthält, dasjenige, welches das Anzünden bewirkt. Darum entzündet man mit ihm das Opferfeuer und verleiht ihm dadurch Kraft." —

Als das Feuer dem König aus dem Munde sprang, befand er sich also an der Sárasvatī, d. h. natürlich, dem Arachotus. Daß er vorher schon gewandert wäre, wird mit keinem Worte angedeutet; es ist vielmehr klar, daß ihn erst das Herausspringen des Feuers aus seinem Munde, welches ihm zu enteilen droht, veranlaßt, diesem nachzuziehen. Wir haben hier also einen Bericht über die Einwanderung eines arischen, und zwar vedischen Stammes von Ostiran nach Indien vor uns, die darum nicht lange vor der Zeit des Śatapathabrāhmaṇas liegen kann. Denn in jener schriftlosen Zeit vergaßen die Inder sehr bald, daß sie früher in Ostiran gesessen hatten. Man braucht nur die zweite, vom Śatapathabrāhmaṇa erhaltene Wanderungssage (IV, 1, 5, 1 ff.) mit der entsprechenden Erzählung im Mahābhārata zu vergleichen, um zu sehen, daß letzteres jede Erinnerung an die Wanderung verloren hat, die dem Śatapatha-Brāhmaṇa noch wohl bekannt ist. Die Zeit des Śatapatha-Brāhmaṇas, in der auch noch Lieder des Atharvavedas gedichtet wurden, ist durch das Wort *Bálhika* (oder anders geschrieben *Válhika*) gegeben, das mittelpersischen Lautstand zeigt[1].

---

[1] Auf Zimmers und Webers Versuche, in diesen Stellen das Wort in einem anderen Sinne zu deuten, als in dem, den es überall sonst in der indischen Literatur hat (= Baktrien, Baktrier), werde ich an anderem Orte eingehen. Wie blind die Indologie im Banne Sāyaṇas gegen die in den Texten enthaltenen geschichtlichen Tatsachen ist, mag man aus Eggelings Fußnote zur Übersetzung der Videgha-Sage, SBE. XII, 104 ersehen. Und wie wenig Ahnung Sāyaṇa von den vedischen Dingen hatte, entnehme

Auf solches in den Lebewesen brennendes Feuer schloß man auch noch in anderer Weise. IIQF. VI, 32 f.

---

man daraus, daß er nicht nur unter der Sárasvatī das indische
Flüßchen versteht, sondern daß er sich sogar einbildet, König
Videghá stehe in diesem, um dadurch die Hitze zu küh-
len, welche das Feuer in seinem Munde verursache.
Und dieser „Sachkundige" bildet noch heute das Orakel der meisten
Vedisten in sachlichen Dingen! Ist es da ein Wunder, daß sie die
wertvollen historischen und geographischen Angaben der Texte
ebenso wenig haben verstehen können wie die in diesen Texten
herrschende Weltanschauung? Ich habe meine von den Fachge-
nossen, soweit ich zu sehen vermag, fast einmütig verurteilten
Anschauungen über Heimat und Alter des Ṛgvedas im Beiheft zu
Heft VI der IIQF., S. 16, auf Grund des in den Texten selbst ent-
haltenen Materials kurz formuliert. Noch ehe das Heft ausgedruckt
war, erschien der Bericht Sir John Marshalls über die Aus-
grabungen im Industal, wo man die Spuren der vedischen Kultur
zu finden hoffte und — sumerische Kulturstätten, aber von ve-
discher Kultur keine Spur gefunden hat. Mein Beweis-
material wird von den im ṚV. erwähnten und nicht erwähnten
Tieren und Pflanzen, den geographischen Namen und den gegen-
seitigen Beziehungen, welche zwischen ṚV. und Awesta vorliegen,
gebildet und ist absolut schlüssig. Wenn z. B. im ṚV. der Elefant
erst an zwei späten Stellen vorkommt (I, 64, 7 und IV, 16, 14: s.
Zimmer, Altind. Leben, S. 80) und noch gar keinen Namen hat,
sondern als „das Tier mit der Hand" bezeichnet wird, wenn dem
ṚV. der Reis und sämtliche typisch indischen Tiere und
Pflanzen außer in einigen längst als spät erkannten Liedern un-
bekannt sind, während in ihm wie im Awesta das Hauptraubtier
der Wolf, das Brotgetreide die Gerste (*yáva-*) sind, so ist es doch
selbstverständlich, daß die Mehrzahl seiner Lieder nicht in Indien
entstanden sein kann. Aus dem erwähnten Bericht in den Times
vom 26. Februar 1926, S. 15 ergibt sich, daß die damaligen Herren
des Pandschāb den Elefanten und andere, dem Ṛgveda fehlende,
aber für Indien charakteristische Tiere und Pflanzen längst kannten,
als die Arier noch fern von Indien waren. Sie besaßen große
Städte, während der ṚV. Städte nicht kennt. Daß ich mit meiner
Ansicht im Rechte bin, daß der größte Teil des ṚV. nicht in In-
dien, sondern in Iran entstanden ist, ist schon jetzt durch die Aus-
grabungen erwiesen; und wenn Sir John Marshall noch an
dem von Max Müller ohne jeden Beweis vermuteten Datum
der Einwanderung um 1200 v. Chr. festhält, so hoffe ich zu zeigen,
daß dieses Datum mindestens um 800 Jahre zu hoch gegriffen ist.
Aber vielleicht findet er selbst noch Anhaltspunkte über die Ein-
wanderung, die ihn eines Besseren belehren.

ist dargetan, daß die Arier das S e h e n nicht einer Einwirkung des Lichtes auf die Netzhaut, sondern einem Ausstrahlen inneren Lichtes durch das Auge zuschrieben.

Bei Vieh und Mensch (awest. *pasu vīra*) war das Auge am Tage gleichartig; aber der wertvollste Gehilfe der arischen Nomaden, der H u n d , der ihre Herden gegen menschliche und tierische Räuber zu verteidigen hatte, zeichnete sich dadurch aus, daß in der Nacht, also gerade dann, wenn seine Hilfe am nötigsten war, s e i n e A u g e n l e u c h t e t e n. Vom Hundeauge ist also offenbar die arische und wohl schon indogermanische Auffassung des Auges als einer Lichtquelle ausgegangen[1]. Aber nur beim Hunde unter den zahmen Tieren[2], und auch bei diesem nur in der Dunkelheit, strahlte das innere Licht s i c h t b a r aus; bei Tage hatte es bei ihm wie bei „Vieh und Mensch“ seine lichtlose (*axvarəta-*) Form. Das in ihm enthaltene „Himmelslicht“ strahlte er also sichtbar gerade zu d e r Zeit aus, in welcher die Mächte der Finsternis, die den Opferwürdigen feindlichen Daēva, herrschten. Wir werden sehen, wie Miθra, der Sternhimmel, gerade deswegen verehrt wird und Opfer empfängt, weil er zur Zeit der Herrschaft der Daēva, d. h. in der Nacht, sein Licht durch seine 1000 oder 10000 Augen ausstrahlt. Auf dem gleichen Grunde also beruht die bevorzugte Stellung, welche der Hund bei den Magiern und im gesamten jüngeren Awesta genießt, in welchem er ü b e r den Menschen gestellt wird; vgl. IIQF. I, 48 ff. Noch heute wird bekanntlich bei den Parsen ein Hund an die Leiche geführt und muß sie a n s e h e n, eben weil das aus seinen Augen ausstrahlende helle Licht das daēvische Feuer vernichtet, das sich der Leiche bemächtigt hat. Ein gelber, vieräugiger Hund (d. h. ein Hund, der über jedem Auge einen Flecken hat) verscheucht die Druj- =

[1] Die Katze war den Ariern noch unbekannt.

[2] Da auch R a u b t i e r e leuchtende Augen haben, so kennt das Awesta auch unter ihnen ahurische Tiere und subsumiert sie unter den Begriff „Hund“. Das hindert nicht, daß man z. B. Wölfe wie bösartige Hunde, ihren Taten entsprechend, unter die daēvischen Wesen rechnete.

Nasu- von dem Wege, auf welchem man die Leiche eines Hundes oder eines Menschen getragen hat (V. 8, 16–18). Unter die Mittel, einen Menschen vom daēvischen Feuer zu befreien, der auf eine von Tieren nicht angefressene Leiche gestoßen ist, gehört es, daß man Hunde zu ihm (oder zu der Leiche?) bringt (V. 8, 37). Nach dem Šāyast lā-Šāyast 2, 1 ff. (SBE. V, 245 f.) wird dem Sterbenden ein Hund an den Fuß gebunden und zerstört die Nasu- dadurch, daß er sie a n b l i c k t. Nach demselben Text, Kap. 10, 12 (SBE. V, 320) ist die Berührung einer Leiche ungefährlich, wenn sie vorher von einem Hunde a n g e b l i c k t worden ist. Dasselbe ergibt sich aus 10, 32 f. (S. 331 f.), wo gesagt ist, man müsse die Leiche vor der Berührung durch einen Hund b e s c h a u e n lassen; geschehe dies nicht, so werden selbst 1000 Personen, welche sie forttragen, durch die Nasu- infiziert. Dieselbe Angabe findet sich 2, 65 (S. 262). Schon der i n d o g e r m a n i s c h e Name des Hundes bezeichnet ihn darum als „den Leuchtenden“ (vgl. ved. *śván-* von Wurzel *śū-* „glühen“, „leuchten“ = aw. *span-* = κύων; vgl. got. *hunds* aus *k̂uṇ-tó-s*, und die Etymologie von λύγξ).

A l l e s W i r k s a m e i s t F e u e r. Im Sommer, wenn die Nächte kurz und die Temperatur warm sind, herrschen Wachstum und Gedeihen, und die Gewässer strömen lustig dahin; im Winter mit seinen langen Nächten und seiner Kälte sind Wachstum und Gedeihen vernichtet und die Gewässer erstarrt. Dies war der Zustand, welcher infolge der Wirksamkeit der Daēva, der Mächte der Finsternis und der Kälte, d a u e r n d herrschte, bevor Ahura Mazdāh die Regierung der Welt übernahm (Yt. 13, 78. 55 f.), oder sogar, bevor Zoroaster geboren wurde (Yt. 13, 93. Yt. 17, 18).

Während also das g u t e Feuer Wachstum und Gedeihen bedingt, bedingt das daēvische Schädigung oder gar Vernichtung. Darum fürchtet man den b ö s e n B l i c k, d. h. den Blick daēvischer Wesen, z. B. den der Zauberer und Hexen (*yātu-* und *pairikā-*), weil sie a u s i h r e n A u g e n d a ē v i s c h e s F e u e r a u s s t r a h l e n und damit alles, was sie anblicken, soweit es zur lichten Schöpfung

gehört, schädigen oder vernichten. Der leuchtendes Himmelslicht ausstrahlende Blick des Hundes dagegen wirkt diesem daēvischen Feuer entgegen und zerstört es. So kennt das Awesta nicht nur einen bösen, sondern seinem strengen Dualismus entsprechend auch einen guten Blick, der in der Ausstrahlung guten oder himmlischen Feuers durch die Augen besteht.

Der künftige Saošyant Astvaṭ-ərəta wird die Druj- („Vernichtung", „Verderben") besiegen und die gesamte knochenbegabte Schöpfung in lichtes Feuer verwandeln. Er erreicht dies dadurch, daß er sie anblickt (Yt. 19, 93 f.). Damit stellt er den Zustand wieder her, welcher unter Yimas Regierung auf Erden herrschte. Nach Yt. 15, 15 opferte dieser dem Winde, der ja nur eine andere Erscheinungsform des Feuers ist, und bat ihn: „Diese Gabe gib mir, Wind der Übermächtige, daß ich das *xvarənah*-reichste der Wesen werde, das himmelslichtblickende (*hvarə-darəsəm*) unter den Sterblichen, daß ich mache durch meine Regierung nicht sterbend (= unsterblich) beide, Vieh und Menschen (*pasu vīra*), nicht austrocknend beide, die Gewässer und die Pflanzen, damit man unversiegliche Nahrung zu verzehren habe." Y. 9, 4 heißt Yima darum „der leuchtende (*xšaētō*), der Besitzer guter Herden, der von den Geborenen das meiste *xvarənah*- besaß, der Himmelslichtblickende (*hvarə-darəsō*) unter den Sterblichen, daß er machte durch seine Regierung ..." usw. wie in der eben übersetzten Stelle.

Yima war also unter den bisherigen Menschen der einzige, welcher leuchtendes Feuer (nicht lichtloses) durch seine Augen ausstrahlte, und der ganze Zusammenhang in den beiden angeführten Stellen beweist, daß eben dies die Ursache davon war, daß die Wesen der lichten Schöpfung unter seiner Herrschaft unsterblich und von Krankheit und Alter befreit waren. Das leuchtende Himmelslicht, welches er durch seine Augen ausstrahlte, bewirkte dies genau so, wie das, welches Astvaṭ-ərəta aus den seinen ausstrahlt, wodurch er den Zustand wieder herstellen wird, der unter Yimas Regierung bestanden hatte.

Bei der oben festgestellten Eigenschaft der beiden einander feindlichen Feuer, die ihnen zugehörigen Wesen zu schützen, die vom entgegengesetzten erfüllten dagegen zu vernichten, ist die Wirkung des „bösen" Blicks auf die Wesen der lichten Schöpfung, wie sie von den Zauberern, den Hexen (S. 41) und der Hure (S. 46) und allgemein von den Verehrern der *daēva* (S. 96) ausgeht, wohl begreiflich.

Dieselbe Wirkung des aus dem Auge strahlenden Feuers zeigt die indische Legende von Śiva, den der Gott der Liebe in seiner Askese stört. Da erscheint auf Śivas Stirn ein drittes Auge, aus welchem ein Lichtstrahl schießt, der den Körper des Liebesgottes verbrennt.

Wenn darum in den arischen Sprachen „leuchten" und „sehen", „Licht" und „Sehkraft", „Lichtquelle" und „Auge" identische Begriffe sind, so handelt es sich bei diesen Ausdrücken natürlich nicht um Metaphern. Als solche konnten sie erst einer späteren Zeit erscheinen, welche die herkömmlichen Ausdrücke für Dinge ererbt hatte, über deren Wesen sie ganz anders dachte, als diejenigen, welche dereinst diese Ausdrücke gebildet hatten. Denn die Sprache ist in erster Linie gewohnheitsmäßig, nicht logisch, und ein großer Teil der Ausdrücke, die uns heute als „bildlich" oder als „poetisch" erscheinen, sind durch viele Generationen hindurch aus einer Zeit her vererbt, in welcher sie die wirklich herrschenden Anschauungen im strengen Wortsinn ausdrückten. Sache der Wortforschung ist es, festzustellen, wann diese ältere Zeit bestand, und wann die ererbten Wörter und Wendungen zu Metaphern wurden. Für die altarischen Sprachen fehlt solche Wortforschung, und darin liegt ein Hauptgrund für den Wirrwarr, der in der Erklärung der vedischen und der awestischen Texte klar zu Tage tritt.

Die arische Feuerlehre ist bei den vedischen wie bei den awestischen Stämmen noch weiter ausgebildet worden. Schon der Umstand, daß wie bei anderen Primitiven die „Seele" nicht als einheitliches Wesen, wie die griechische und die christliche ψυχή, be-

trachtet wurde, sondern daß die Arier mehrere „seelische“ Bestandteile in einem und demselben Individuum annahmen (s. IIQF. VI, 99), mußte bei der Annahme, daß die Substanz dieser Bestandteile je nachdem Himmels- oder Höllenfeuer sei, zu der weiteren Annahme führen, daß im Individuum verschiedene Arten solchen Feuers vereinigt sein können. Das Feuer der Erkenntnis (awest. *daēnā-*, *cisti-*, *baoδah-*, *manah-* usw.) wird von dem der Gesundheit, der kriegerischen Kraft und politischen Macht (*xvarənah-*) und von dem des Reichtums (*aši-*, *ərəti-* usw.) wie vom Zeugungs- (Seelen-)Feuer (*ciϑra-*) und von demjenigen unterschieden, welches das eigentliche Lebensprinzip darstellt (*urvan-*). Freilich sind die Grenzlinien zwischen diesen Ausdrücken in den Texten nicht immer mehr deutlich zu erkennen, gerade, weil die Verfasser dieser Texte noch wußten, daß alle die in Frage kommenden Ausdrücke Feuer bezeichneten und weil sie sie darum z. T. synonym gebrauchten.

Es ist bekannt, daß die Herstellung des Bahrām-, d. i. Vereθraγna-Feuers aus anderen Feuerarten im heutigen parsischen Kult ein ganzes Jahr erfordert.

Selbst die Spezialfeuer aber wurden im Laufe der Zeit immer weiter spezialisiert. Während z. B. im Ṛgveda das Wort *bráhman-* im allgemeinen für das im Inneren des Menschen lodernde Feuer gebraucht wird, das die Priester später für sich allein beanspruchten, indem sie sich *brāhmaṇá-* „Besitzer des *bráhman-*“ nannten und als solche zur Kaste zusammenschlossen (s. Indog. Forschungen XLI, 1923, S. 207 f.), sagt ein spätvedischer Text, Suparṇādhyāya 17, 1:

ṣáḷ agnáyo yáṃ púruṣaṃ tápanti,
jaíhvo, hā́rda, aúdaro, raítasaś ca,
taptáś ca gharmáḥ, śíśiraś ca śītaḥ:
sá brāhmaṇáḥ . .

„Der Mann, den sechs Feuer durchglühen, das der Zunge, das des Herzens, das des Bauches und das des Samens, und die glühende Hitze und der kalte Frost: der ist ein Brahmane . . .“

Die beiden letzten Feuer, Hitze und Frost, sind diejenigen, mit denen der Asket von außen her seine innere Glut zu vermehren sucht. Die Wirkung des Frostes, das Erfrieren, drückt noch das klassische Sanskrit durch das Verbum *dah-* „verbrennen“ aus. Das „Feuer der Zunge“ ist die Rede des Brahmaṇen, namentlich das Opferlied und sonstige Opfertexte, Segen und Fluch u. dgl.; vgl. IIQF. VI, Sachverzeichnis unter „Lied“. Daß auch der Fluch noch in nachvedischer Zeit ganz wortwörtlich als ein Feuer galt, ergibt sich aus der Literatur. Es sei hier nur an die bekannte Geschichte des Königs Mitrasaha (Viṣṇupurāṇa IV, 4, 19 ff.) erinnert, der seinem Guru fluchen will. „Dieser nahm eine Hand voll Wasser und schickte sich an, dem Asketen zu fluchen. Aber seine Gemahlin Madayantī besänftigte ihn, indem sie sprach: „„Der Heilige ist unser geistlicher Lehrer. Du darfst den Lehrer, der die Gottheit unseres Hauses ist, nicht so verfluchen.““ Da warf er das Wasser dieses Fluches, um das Getreide und die Wolken zu schonen, weder auf die Erde noch in den Raum. Er goß es auf seine eigenen Füße. Weil nun das Wasser durch seinen Zorn gekocht (*śṛta-*) war, so wurden seine beiden Füße, da ihre Farbe verbrannt (*dagdha-*) wurde, fleckig (*kalmāṣatām upagatau*); und davon erhielt er den Namen „Fleckfuß“ (*Kalmāṣa-pāda-*).“ — Das „Feuer des Herzens“ ist das *bráhman-*, hier im Sinne des geistigen Feuers, das „des Bauches“ der *jaṭharāgni-*, das Verdauungsfeuer. Daß endlich der männliche Same nach gemeinarischer Anschauung eine flüssige Form des Himmelsfeuers ist, ist vom Vf. des öfteren dargetan worden; s. IIQF. VI, 186, Sachverzeichnis unter „Same“[1]. So erklärt es sich,

[1] Die Sanskrit-Ausdrücke *téjas-* und *śukra-* und der awestische *ciϑra-* für *semen virile* bedeuten „Glut“ und „Licht.“ Es ist leicht zu verstehen, wie die Arier dazu kamen, im Samen Feuer zu sehen. Vor dem Geschlechtsakt ist der Mann von „Brunst“ erfüllt, nach demselben ist sie verschwunden. Also muß das, was den Körper verlassen hat, selbst diese Glut sein, und da die Arier außer dem Feuer keine Wärmequelle kannten, so ist Same = Feuer. Durch den Genuß des Haoma wird die Brunst erregt, weshalb er ja Verleiher der Nachkommenschaft ist (s. oben, S. 16, Fußn. 2).

wenn nach Śatapatha-Brāhmaṇa XIV, 6, 9, 28 der Same seinen Sitz im Herzen hat, oder wenn nach Vendīdād 18, 62 ff. die Hure, weil sie „die Samen der Orthodoxen und der Nichtorthodoxen, der Daēva-Opferer und der Nicht-daēva-Opferer, derer, die den Leib verwirkt und derer, die ihn nicht verwirkt haben, zusammenmischt", den bösen Blick hat, durch den sie $^1/_3$ der fließenden Gewässer am Fließen, $^1/_3$ der Pflanzen am Wachstum hindert, den Schafen $^1/_3$ der Wolle, den Männern $^1/_3$ der Kraft usw. nimmt. Da Same = Feuer ist, so nimmt sie in sich daēvisches Feuer auf, welches das etwa in ihr befindliche gute Feuer vernichtet, sie völlig erfüllt und durch ihr Auge als böser Blick — s. oben, S. 41 ff. — ausstrahlt und seine vernichtende Wirkung ausübt. Mit christlicher Ethik hat also der Abscheu des Awestas gegen die Hure nichts zu tun[1].

Da der Haoma aber flüssiges Feuer ist, so ist es auch der Same. Was gleichen Ursprung hat, ist gleichen Wesens; so ist im Makrokosmos Regen wie Blitz Feuer. Der Makrokosmos ist eine Person, wie die Mikrokosmen. So sind, da Regen befruchtet und Nahrung spendet, Same, Milch und Regen wesensgleich, flüssige Feuer. Da aber der Urin für den primitiven Arier denselben Ursprung hat, wie der Same, so sind diese beiden wiederum wesensgleich. Bei Milch und Urin bestätigt die Temperatur, bei letzterem auch die Farbe diese Anschauung. Daraus erklärt sich die bei den awestischen Stämmen wie bei den Indern übliche Verwendung des Urins für exorzistische Zwecke. Daraus erklärt sich auch die vedische Auffassung, nach der der Regen Same und Urin und Soma ist, daraus, daß die Regenspender, Miθra im Awesta, Indra im Veda, im Gewitter nicht nur die Fluren, sondern auch Tier und Mensch befruchten. — S. auch unten, S. 266 nebst Fußn. 2. — So versteht man auch den über Asien und Europa verbreiteten Kult des *phallus* und des *cunnus*, ihre Verwendungen als Amulette, die am Körper getragen und an den Häusern angebracht werden. In der häufigen Verwendung des *phallus* auf römischen Lampen wird man also wohl eine Nachwirkung der bei den Ariern noch lebendigen Anschauung sehen dürfen, nach der er eben die Quelle des Zeugungsfeuers ist, d. h. desjenigen Feuers, das alles Gedeihen bringt und das zerstörende dämonische Feuer vernichtet.

[1] Ebensowenig hat die Feindschaft des Vendīdād gegen die Päderastie etwas mit christlich gearteter Ethik zu tun (vgl. V. 8, 23—32). Der Päderast bringt den Samen mit dem Exkrement in Berührung, das daēvisch ist (s. oben, S. 26), mischt also, wie die

Auch im Awesta werden die im Individuum befindlichen Spezialfeuer weiter spezialisiert. Als das wichtigste unter ihnen erscheint in den Texten das *xvarənah-*, welches Kraft, Sieg und Herrschaft verleiht.

Das Wort *xvarənah-* gehört etymologisch zu *hvar-*, vedisch *súar-*, „Himmelsfeuer", und ist eine Weiterbildung aus dieser Basis mittels des neutralen Suffixes ar. *-nas* (Whitney, § 1152b). In zahlreichen westarischen Adelsnamen hat das Wort die dialektisch abweichende Form *farnah-* (vgl. Φαρνάβαζος, Φαρνάκη, Φαρνάκης, Φαρνάσπης, Ἀρταφέρνης, Ἰνταφέρνης, dieses altpersisch geschrieben = *Vidafarna*[1], usw.; s. Justis Iranisches Namenbuch). Yt. 13, 102 steht der Eigenname *Ātarə-xvarənah-*, „Besitzer des *xvarənah-* des Sakralfeuers".

Nach dem Awesta ist dieses *xvarənah-* im Himmelssee enthalten und gelangt aus ihm beim Gewitter auf die Erde, wo es die Gebirge und die Gewässer erfüllt. Es ist darum das Blitzfeuer, ist im Besitze der Himmelsherrscher und erfüllt diese wie ihre Waffen. Der Besitz des *xvarənah-* ist die Vorbedingung des Sieges und der Herrschaft auch für die sterblichen Krieger und Herrscher. Um Reichtum und *xvarənah-* zu erlangen, opfert man denjenigen „geistigen Opferwürdigen", die letzteres in besonderer Menge besitzen, den Gestirnen, der Milchstraße (*Arədvī*), Vərəθraγna-, dem Sturme, den Fravaši-, Aši- (= dem Feuer des Reichtums) usw., vor allem aber, wie wir sehen werden, Miθra dem Sternhimmel und darum dem Urheber der Gewitter.

Eine Folge des Systemzwanges und der praktischen Erfahrungen ist es, wenn das Awesta auch ein böses *xvarənah-*, also ein daēvisches Herrschafts- und Sieges-

Hure, helles und finsteres Feuer und vernichtet so das erstere. Daß kein anderer Grund für das Verdammen der Päderastie vorliegt, ergibt sich schon daraus, daß das Awesta nirgends sonst gegen sexuelle Unsitten auch nur ein Wort sagt. Wie weit übrigens die sexuellen Anschauungen des Awestas von den unseren abwichen, zeigt schon der Umstand, daß es die Geschwisterehe und die Ehe zwischen Eltern und Kindern als die höchste Eheform empfiehlt.

[1] = *vinda-farnah-* „Finder des Xvarənah-".

feuer, kennt, welches dem finsteren Geiste (Vištāsp-Yt. 43), dem Raubkrieg (Aēšma-, Yt. 19, 95) und Miθras menschlichen Feinden (Yt. 10, 105) eignet. Theoretisch aber gebührt das *xvarənah-* lediglich den awestischen Stämmen. Der „Gott“ der Turer, Fraŋrasyan, sucht es vergebens zu erlangen, indem er sich in den Himmelssee stürzt. Das *xvarənah-* im strengen Sinne der lichten Schöpfung wird weiter spezialisiert in das arische, das fürstliche (oder: königliche, *kavaya-*), das unsichtbare (*axvarəta-*), das *xvarənah-* Zoroasters, das der himmlischen und der irdischen Gewässer[1].

Wie bereits gesagt, stehen den *mainyava-* „geistig“ genannten Wesen der lichten wie der finsteren Schöpfung die *gaēϑya-* „dem (irdischen) Leben angehörigen“ gegenüber. Die letzteren werden auch *astvaṇt-* „mit Knochen begabt“ genannt.

Wenn Bartholomae *mainyava-* mit „unstofflich“, *gaēϑya-* und *astvaṇt-* mit „materiell“ erklärt, so beruht dies auf einer völligen Verkennung der arischen Anschauungen. Man bedenke nur, welche Höhe der Spekulation dazu gehört, bis ein Volk zu der Annahme unstofflicher Wesen gelangen kann. Die ganze arische Literatur beweist, daß den auf der Stufe der Primitiven stehenden Ariern der Begriff „unstofflich“ vollkommen fehlt. Selbst das, was wir Abstrakta nennen, war den Ariern stoffliche Person. Der Stoff, aus welchem solche Wesen bestanden, war Feuer, sei es in seiner leuchtenden bzw. finsteren, sei es in seiner lichtlosen Form.

Daß sich die Mazdayasnier selbst diejenigen „geistigen Opferwürdigen“ nicht unkörperlich, sondern körperlich vorstellten, die wir als Abstrakta bezeichnen, eben weil

[1] Bartholomaes Erklärung des *xvarənah-*, Altir. Wörterb., Sp. 1872 unten beruht auf einem Mißverständnis. Das *xvarənah-* ruht nicht nur „in Zeiten, da ein Inhaber des X^{v}. nicht vorhanden ist“, im Vourukaṣ̌a (= Himmelssee), sondern ist in ihm wie im irdischen Hamūn-See und in anderen Gewässern immer vorhanden. Bei jedem Gewitter gelangt es mit dem Regenwasser auf die Erde: Yt. 13, 65. Die übliche Übersetzung des Wortes *xvarənah-* mit „Herrlichkeit“ ist ebenso falsch wie die von *rāy-*, *rayi-* mit „Pracht“ statt mit „Reichtum“.

ihnen der Begriff des Abstrakten noch gänzlich fehlte, ergibt sich mit völliger Gewißheit aus Stellen, wie Yt. 11, 21 f. Hier heißt es: „Wir opfern dem Körper (*kəhrpəm*) Sraoṣ̌as (des „Hörens“. „Gehorchens“), des zum Lichte-des-Heils Gehörigen“, und dann wird mit ganz der gleichen, sich nur in den Namen der Opferwürdigen unterscheidenden Formel nacheinander geopfert den Körpern Raṣ̌nus (des Rechts), des Geradesten; Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide; Vātas (des Windes), des Besitzers des Lichtes-des-Heils; der Daēnā (des Herzenslichtes), der leuchtenden, der den Mazdāh-Opferern gehörigen; der Arštāt, welche die Lebewesen hervorbringt, die Lebewesen wachsen läßt, die Lebewesen (eschatologisch) in Feuer verwandelt; der Aṣ̌i, der leuchtenden; der Cisti, der leuchtenden; der geradesten Cistā; aller Opferwürdigen; des erleuchteten mąθra (= Liedes, Religionstextes); der gegen die daēva- gerichteten Satzung (*dātahe vidaēvahe*, des Vendīdād); der langen Überlieferung (der Texte: *upayanayå*); der erleuchteten Unsterblichen (*aməṣ̌anąm spəṇtanąm*); unserem Körper, dem derjenigen, welche in (eschatologisches) Feuer verwandeln werden (*saošyaṇtąm*), der zweibeinigen, der Besitzer des Lichtes-des-Heils; der gesamten Schöpfung (*stōiš*, wörtlich „Bestehen“) des Besitzers des Lichtes-des-Heils.“

Können derartige Stellen den geringsten Zweifel daran aufkommen lassen, daß die Arier alles, auch die Abstrakta, nur körperlich zu denken vermochten? Oder will jemand die Absurdität wagen, zu behaupten, daß sie sich die Körper unkörperlich gedacht hätten?

So wird es denn verständlich, wenn im Endkampfe der lichten mit der finsteren Schöpfung, Yt. 19, 92 ff. als Kämpfer auf ahurischer Seite auftreten Astvaṯ-ereta, das Licht-des-Heils (*aṣ̌a-*), der helle Gedanke (*vohu- manah-*), das leuchtend gesprochene Wort (*ərəž-uxδa- vāk-*), die Unversehrtheit (*haurvatāt-*), die Unsterblichkeit (*amərətāt-*), auf daēvischer Seite die Vernichtung (*druj-*), der Raubkrieg (*aēṣ̌ma-*), der finstere Gedanke (*aka- manah-*), die Lüge (*miϑaoxta- vāk-*), der Hunger (*šud-*), der Durst (*tarṣ̌na-*),

der finstere Geist (*aŋra- mainyu-*). Von „Metaphern" kann hier keine Rede sein.

Für die awestischen Stämme sind, wie die Texte zeigen, Himmel, Erde, Gewässer, Gebirge, Pflanzen, Herrschaft, Viehzucht, heller Gedanke, Opferlied usw. durchaus g l e i c h a r t i g e Wesen, „geistige Opferwürdige", wie der finstere Geist, der finstere Gedanke, die Vernichtung, die Verwesung, Hunger, Durst usw. „geistige *daēva-*" sind. Zwischen den „geistigen" und den „knochenbegabten" Geschöpfen besteht der Unterschied, daß erstere sich noch einen aus a n d e r e r Materie als Feuer bestehenden Körper „beizumischen" vermögen, während letztere bis zu ihrem Tode i m m e r mit einem solchen behaftet sind. Den Kern aber auch der sterblichen Wesen der lichten Schöpfung bildet dasselbe Himmelsfeuer, welches die Substanz des „g e i s t i g e n" Leibes der „geistigen" Opferwürdigen bildet.

Im Atharvaveda XII, 1, 19 ff. heißt es genau der g e m e i n a r i s c h e n Anschauung entsprechend:

agnír bhū́myām, óṣadhīṣv, agním ā́po bibhraty, agnír áśmasu,
agnír antáḥ púruṣeṣu, góṣv áśveṣv agnáyaḥ,
agnír divá ā́ tapaty, agnér devásyôrv àntárikṣam ;
agním mártāsa indhate havyavā́haṃ ghṛtapríyam.
agnívāsāḥ pṛthivy àsitajñū́s tvíṣīmantaṃ sáṃśitaṃ mā kṛṇotu!

„Feuer ist in der Erde, in den Pflanzen, Feuer enthalten die Gewässer, Feuer ist in den Felsen, Feuer ist innen in den Menschen; in den Rindern, in den Rossen sind Feuer; Feuer brennt vom Lichthimmel herab; dem Devá Feuer gehört der weite Zwischenraum (= der Raum zwischen Himmel und Erde); Feuer entzünden die Sterblichen, den Opferfahrer, den Liebhaber der Schmelzbutter. — Die Erde, deren Kleid das Feuer ist, deren Knie schwarz sind, mache mich lichtbegabt und scharf!"

Das ist genau auch die Anschauung der a w e s t i s c h e n Stämme, und aus dem Schlusse der angeführten Stelle mag man lernen, weshalb beim awestischen Exorzismus, d. h. bei der Entfernung eingedrungenen daēvischen

Feuers, neben anderen nach arischem Glauben himmelslichthaltigen Stoffen auch Erde verwendet wird[1].

Yasna 17, 11 zählt verschiedene Arten des Sakralfeuers, *Ātar-*, auf. Die Stelle lautet: *ϑwąm ātrəm, ahurahe mazdå puϑrəm, yazamaide . ātrəm bərəzi-savaŋhəm yazamaide . ātrəm vohu-fryānəm yazamaide . ātrəm urvāzištəm yazamaide . ātrəm vāzištəm yazamaide . ātrəm spəništəm yazamaide . xšaϑrəm* (so!) *nafəδrəm nairyō-saŋhəm yazatəm yazamaide . ātrəm vīspanąm nmānanąm nmānō-paitīm, mazdaδātəm, ahurahe mazdå puϑrəm, aṣ̌avanəm, aṣ̌ahe ratūm, yazamaide mat̰ vīspaēibyō ātərəbyō.*

„Dir, dem Feuer, d e m S o h n e A h u r a M a z d ā h s, opfern wir. Dem Feuer, w e l c h e s h i m m e l s l i c h t i g e H i m m e l s g l u t b e s i t z t, opfern wir. Dem Feuer, w e l c h e s d a s L i c h t l i e b t[2], opfern wir. Dem Feuer, d e m g l ü h e n d s t e n, opfern wir. Dem Feuer, d e m b e s t e n F a h r e r[3], opfern wir. Dem Feuer, d e m l i c h t e r f ü l l t e s t e n, opfern wir. Dem E n k e l d e r H e r r s c h a f t[4], d e r H e r r s c h a f t ü b e r d i e M ä n n e r[5], dem Opferwürdigen, opfern wir. Dem Feuer, d e m H a u s h e r r n a l l e r H ä u s e r, dem von Mazdâh verliehenen, dem Sohne Ahura Mazdāhs, dem Besitzer des Lichtes-des-Heiles, dem Strahler des Lichtes-des-Heiles, opfern wir, ihm samt allen (einzelnen) Feuern."

Wie dem Denken der Primitiven entsprechend dieselben Naturerscheinungen je nach ihrer Wirkung äußerlich ganz verschiedene Erscheinungsformen desselben Wesens sind (die Gestirne z. B. als Lichtspender Augen — s. oben, S. 39 ff. 193 ff. —, als Öffnungen im persönlich gedachten Himmel Ohren, als Regenspender = Milchspender Kühe:

---

[1] Die Erde entsteht ja durch die Wirkung des durch die Sterne ausgestrahlten Himmelslichtes; s. oben S. 24.

[2] Im Gegensatz zum finsteren = dämonischen Feuer.

[3] Ātar- ist wie der vedische Agní- der auf seinem Kriegswagen fahrende Bote der „geistigen Opferwürdigen" und von diesen „Fahrern" ist er — als Blitz — der schnellste und tötet die *daēva-* (V. 19, 40).

[4] Lies nach Ny. 5, 6 *xšaϑrō-nafəδrəm.*

[5] Dies ist der Sinn des awestischen *nairyō-saŋha-* = ved. *nárya- śáṃsa-* (ṚV. I, 185, 9), *nárāśaṃsa-*. Beide sind Synonyma von *xvarənah-*.

s. unten, S. 191 ff. oder = harnendem Vieh: s. unten S. 266, Fußn. 2), so wird hier Ātar das Feuer je nach seinen Eigenschaften und Wirkungen in verschiedene Personen zerlegt, und im Schlußsatze wird die Gesamtperson mit den Einzelpersonen zusammengefaßt.

Uns interessiert hier die Deutung, welche das aus der zweiten Hälfte des 9. nachchristlichen Jahrhunderts stammende Būndahišn 17, 1 den meisten der hier aufgezählten Feuer gibt. Denn diese Deutung zeigt, daß die Parsen noch in so später Zeit dieselbe Anschauung hegten, die uns in der oben angeführten Stelle des Atharvavedas begegnete. Nach der angeführten Stelle des Būndahišn also ist der *ātar- berezi-savah-* („welches himmelslichtige Himmelsglut besitzt") das Feuer, welches vor Ahura Mazdāh, also im Lichthimmel, brennt, der *ātar- vohu-fryāna-* („welches das Licht liebt") dasjenige Feuer, das in den Leibern der Menschen und der Tiere brennt, der *ātar- urvāzišta-* („das glühendste") dasjenige, welches in den Pflanzen, der *ātar- vāzišta-* („der beste Fahrer") dasjenige, „welches sich in einer Wolke befindet, die im Kampfe gegen (den Dämon) Spənjaγrya (vgl. V. 19, 40) steht" (also Blitzfeuer), der *ātar- spəništa-* („das lichterfüllteste") das Feuer des täglichen Gebrauches und das Bahrām-Feuer der Tempel.

Nach der Pahlavī-Übersetzung (s. Darmesteter, ZA. I, 149) ist *ātar- bərəzi-savah-* das Bahrām-, *ātar- spəništa-* das Himmelsfeuer, welches im „Hause der Glut" (*garō nmāna-*) vor Ahura Mazdāh brennt. Die übrigen Erklärungen stimmen zu denen des Būndahišn. Man sieht, daß die parsischen Priester in so später Zeit zwar die einzelnen Ausdrücke nicht mehr mit Sicherheit zu deuten wußten, daß ihnen aber der Grundzug der arischen Feuerlehre, nach welcher Feuer die Welt umgibt und alle Wesen von Feuer erfüllt sind, noch im 9. nachchristlichen Jahrhundert geläufig war.

Es ist nunmehr nicht schwer zu verstehen, was *mainyava-* „geistig" und *astvaṇt-* „knochenbegabt" bedeutet,

und wie das Awesta dazu kommt, die „geistigen Opferwürdigen" von den *gaēϑya-* „den im (irdischen) Leben befindlichen" dadurch zu unterscheiden, daß sie letzteren Knochen zuspricht.

Die Substanz der geistigen Opferwürdigen ist mit anderer Materie unvermischtes Himmelsfeuer; daher ist das Himmelsfeuer der höchste arische „Gott". In unserer Sammlung des Ṛgvedas kommt dies z. B. darin zum Ausdruck, daß die an Agní gerichteten Lieder an der Spitze der einzelnen Familienbücher, also selbst noch vor den Indra-Liedern, stehen, und es ist sicherlich kein Zufall, wenn der gesamte Ṛgveda mit dem Verse beginnt: *agním īḷe puróhitam*: „Ich flehe das Feuer an, das vorangestellte". Wie das zu verstehen ist, zeigt ṚV. III, 2, 5: *agním sumnā́ya dadhire puró jánā vā́jaśravasam ihá vṛktábarhiṣaḥ*: „Um sein Wohlwollen zu gewinnen, haben von jeher die Menschen, die das Barhís (mit Kuhhäuten) umgeben (d. h. Kuhhäute zu Polstern ausgestopft) haben, das Feuer (den anderen *devá-*) vorangestellt", und III, 2, 8: *rathī́r ṛtásya, bṛható, vícarṣaṇir, agnír devā́nām abhavat puróhitaḥ*: „Der Wagenlenker des Lichtes-des-Heils, des himmelslichtigen, der die Lebewesen durchdringende, das Feuer ist zum Vorgesetzten der *devá-* geworden."

Man lasse sich nicht durch den Umstand täuschen, daß im jüngeren Awesta das Feuer (*ātar-*) Ahura Mazdāhs Sohn ist. Ahura Mazdāh, eine Geistesschöpfung Zoroasters, ist der durch Dogma anerkannte oberste Herrscher der Opferwürdigen im jüngeren Awesta; somit mußte auch Ātar ihm untergeordnet werden. Die Gāθā sprechen nur vom „Feuer (*ātar-*) des Verstandes, des Herrschers", zeigen aber keine Spur von einer Auffassung dieses Feuers als seines Sohnes. Die Stellen der Gāθā, in welchen das Wort *ātar-* vorkommt, sind die folgenden:

Y. 31, 3: Die Befriedigung, die du durch Geist und Feuer geben wirst den beiden Gegnern und die du gelehrt (= verheißen) hast durch das Licht-des-Heiles, die Satzung für diejenigen, welche (die Lehre) ins Herzensfeuer aufnehmen, die wollest du uns verkünden, Verstand,

auf daß wir sie kennen, mit der Zunge deines Mundes, damit ich mit Macht alle bekehre, die da leben."

Hier ist vom eschatologischen Feuer die Rede.

Y. 31, 19: Höret auf den, der sich das Licht-des-Heiles ersann, der das Leben heilt, der der Wissende ist, o Herrscher, der zu leuchtender Rede die Worte beherrscht, mächtig der Zunge durch dein leuchtendes Feuer, wenn er spricht, o Verstand, von der Verteilung der beiden Gegner auf das Licht!

Y. 34, 4: Darum begehren wir dein Feuer, o Herrscher, das durch das Licht-des-Heiles mit Kraft begabte, das schnellste, das starke, auf daß es dem Helfenden leuchtende Hilfe bringe, dem Feinde dagegen durch (seine, oder: deine?) Flammenhände sichtbare Gewalt antue.

Y. 43, 4: Und nun will ich dich denken, Verstand, als den Tapferen und den Erleuchteten, wenn durch die Hand, in welcher du die Flammen hältst, die du dem Anhänger des Unheils und dem des Lichtes-des-Heiles geben wirst durch die Glut deines Feuers, dem das Licht-des-Heils seine Stärke verleiht, wenn durch diese Hand zu mir die Siegeskraft des hellen Gedankens kommt.

Y. 43, 9: Als den Erleuchteten dachte ich dich da, Verstand, Herrscher — so daß er mich umwándelte[1] mit dem hellen Gedanken. — Er fragte mich: „Für wen willst du dich entscheiden?" — „Ich will fortab bei der Spende der Verehrung für dein Feuer des Lichtes-des-Heiles gedenken, so lang ich es vermag."

Mit dieser Strophe lehnt Zoroaster die Tieropfer ab. Das hier erwähnte Feuer ist die Substanz Ahura Mazdâhs; vgl. Y. 50, 10.

Y. 46, 7: Wen wird man einem Manne, wie mir, Verstand, zum Beschützer geben, wenn der Genosse des Unheils trachtet, mich festzunehmen, um mich zu versehren? Wen anders, als dein eigenes Feuer und deinen Gedanken, die beiden, durch deren Werke das Licht-des-Heiles genährt ward, o Herrscher? Diese Lehre verkünde mir für meines Herzens Feuer!

[1] Das Umwándeln mit zugekehrter rechter Seite ist, wie bei den Indern, eine Form der Verehrung.

Y. 47, 6: Darum wirst du die beiden Kämpfer je auf ihr Licht verteilen, Herrscher, Verstand, durch den erleuchteten Geist, durch das Feuer, durch des Lichtes-des-Heiles und durch Āramatis Stärke: denn diese wird Viele, die jetzt noch suchen, bekehren.

Y. 51, 9: Von der Befriedigung, die du den beiden Kämpfern geben wirst, Verstand, durch dein leuchtendes Feuer, durch das flüssige Metall, von der sollst du ein Zeichen legen in die Gemüter (?), um den Anhänger des Unheils in Finsternis, den des Lichtes-des-Heiles in Himmelsfeuer zu wandeln.

Zu dieser Strophe s. IIQF. VI, 155 und unten, S. 217.

Ahura Mazdāh und die Kräfte, durch welche er wirkt, sind auch nach Zoroasters Ansicht Feuerwesen; vgl. Y. 50, 5: „Denn immerdar leuchten von euch, Verstand, durch das Licht-des-Heiles, o Herrscher, da ihr beständig strahlt (oder: glüht) für euren Sänger mit sichtbarer, offenkundiger Hilfe, die Flammen der Hände, die uns an des guten Feuers Ort (*xvāϑrə*) versetzen werden."

Zoroaster leugnet, der Etymologie zum Trotze, daß die *daēva-*, die Naturmächte, die Mächte des Lichtes seien und stellt sie in ihrer Wirksamkeit und ihrem moralischen Werte den Mächten der Finsternis (*rašah-*, ved. *rakṣás-*) gleich. Er stellt ihnen andere Mächte entgegen, Kulturmächte geistiger, sittlicher, politischer und wirtschaftlicher Natur, welche alle Ausflüsse einer großen, die Welt und ihr gesamtes Geschehen beherrschenden, mit den Naturmächten in beständigem überlegenen Kampfe stehenden Intelligenz, *mazdāh-* = νοῦς, sind.

Die wörtliche Übersetzung von *mazdāh-* ist „Spender der Erleuchtung" (*mád-*, *máda-*, zu griech. μέδομαι, μεδέων, μέδων; vgl. oben, S. 16, Fußn. 2). Wäre Zoroaster unser Zeitgenosse gewesen, so hätte er vermutlich das Wort „Vernunft" zur Bezeichnung dieser Weltmacht gewählt. Die Arier aber waren in der Differenzierung der geistigen und seelischen Kräfte noch nicht so weit fortgeschritten wie wir; selbst zwischen Denken und Wollen und Fühlen bestehen im Arischen noch keine festen Grenzen, und so

mag die Übersetzung von *mazdāh-* mit „Verstand" darin ihre Entschuldigung finden, daß der Übersetzer durch die awestischen Texte gezwungen ist, einen Ausdruck männlichen Geschlechtes zu wählen.

Der *mád(a)-* „Rausch" war den Ariern nicht, wie uns, eine Alkoholvergiftung, sondern die Wirkung eines „Gottes", d. h. Lichtwesens im arischen Sinne, den man in sich aufnahm und der die höchsten geistigen, sittlichen und körperlichen Kräfte verlieh (s. IIQF. VI, 69 ff.). Im großen Hōm-Yašt betet man (Y. 9, 17 f.) zu Haoma: „Herab, du Gelber, rufe ich deinen Rausch (*maδəm*), herab die Kraft, herab die Feindetötung, herab die Gesundheit (? *dasvarə*), herab die Heilung, herab das Gedeihen, herab das Wachstum, herab die Stärke, welche den ganzen Körper durchdringt, herab das Wissen (*mastīm* aus **mad-ti-m*, wörtlich „Erleuchtung"), welches allen Schmuck besitzt; herab das, daß ich unter allen Lebewesen als unumschränkter Herrscher dahinschreite, die Feindschaft überwindend, das Verderben (oder: die Vernichtung, *druj-*) besiegend; (18) herab das, daß ich überwinde die Feindschaften aller Feinde, der *daēva-* und der Sterblichen, der *yātu-* (Zauberer) und *pairikā-* (Hexen), der Machthaber, der Fürsten und der daēvischen-Priester (*ka-rapan-*, wörtlich: „der Schlechtredenden", was sich auf das Abfassen von (*aγa-*) *mąϑra-* bezieht), und der zweibeinigen Feinde, und der Irrlehrer[1], der zweibeinigen, der Wölfe, der vierbeinigen, des daēvischen Heeres mit breiter Front, des listigen, des fliegenden"[2].

Da der Haoma eine flüssige Form des Himmelsfeuers ist, so heißt er *dūraoša-* „Entferner des daēvischen Feuers" (IIQF. VI, 143, 159 f.). Als solcher verleiht er „das leuchtendste Leben der Besitzer des Lichtes-des-Heils, das strahlende, welches alles gute Feuer besitzt", Gesundheit, Lebenskraft, Siegeskraft, vorheriges Erspähen der Feinde,

[1] Über *aş̌ə-maoγa-* s. S. 28, Fußn. 2; über *mairya-* „Feind" S. 28, Fußn. 1.

[2] „fliegen" wird von allen daēvischen Wesen, also auch von den sterblichen, im Sinne der Vorwärtsbewegung überhaupt gebraucht.

Besitz leuchtender Söhne, Erleuchtung und Wissen (*mastīm*) (Y. 9, 19—22).

Unser Wort „Rausch" deckt also bei weitem nicht die Vorstellung, welche die Arier mit der Wirkung des Alkohols verbanden. Auch im Griechischen vereinigen die Ableitungen der Wurzel idg. **med-* unsere Begriffe „Weisheit", „Klugheit", „Geisteskraft", „kriegerische Kraft", „Macht", und der Grundbegriff ist eben „Erleuchtung", d. h. Erfüllung mit gutem Feuer. Aber das awestische *masti-* wie das vedische *medhás-*, *medhā́-* zeigen, daß bereits in arischer Zeit die geistige Wirkung des durch den Rauschtrank hervorgerufenen inneren Feuers besonders betont wurde (vgl. auch oben, S. 16, Fußn. 2).

Den physiologischen Anschauungen seiner Zeit war selbstverständlich auch Zoroaster unterworfen, und darum ist auch nach seiner Anschauung die Substanz seines Mazdāh- sowie aller von ihm ausgehenden Wirkungen Feuer.

Entsprechend heißt es im Yasna haptaŋhāiti, Y. 36, 3 ff., wo Ātar- das Feuer angeredet wird: „Denn du bist ja[1] das Feuer (*ātarš*) des Verstandes (*mazdå*), des Herrschers; du bist ja sein erleuchtetster Geist (*mainyuš* . . . *spə̄ništō*); oder mit demjenigen deiner Namen, welcher der am besten fahrende[2] ist, Feuer des Verstandes, des Herrschers, mit dem umwándeln wir dich: mit dem hellen Gedanken (*vohū manaŋhā*), mit dem hellen Lichte-des-Heils (*vohū . . . aş̌ā*) und mit den Taten des hellen Herzensfeuers (*vaŋhuyå . . . cistōiš*) und ihren Worten umwandeln wir dich. Wir verehren dich, wir richten unsere Huldigungen an dich, Verstand, Herrscher; wir umwandeln dich mit allen guten Gedanken, mit allen guten Worten, mit allen guten Werken. Den glänzendsten (*sraēštąm*) Leib unter den Leibern weisen wir darum dir zu, Verstand, Herrscher, diese Lichter (*raocå*, Bezeichnung der Gestirne, und, da diese das Himmelslicht ausstrahlen, des den Lichthimmel erfüllenden

[1] *vōi* ist natürlich = ved. *vāí*, die verstärkende Partikel.

[2] *vāzištəm*; s. oben S. 51 nebst Fußn. 3.

Lichtes und Feuers), die himmelslichtigste unter den himmlischen Lichterscheinungen (*barəzištəm barəzimanąm*), jenes, welches das Himmelslicht (*hvarə*, s. unten S. 97) genannt wird."

Eben der Umstand, daß auch nach Zoroasters Meinung Mazdāh- „der Verstand" und seine Ausströmungen, die anderen von dem iranischen Philosophen gelehrten Wesen, ihrer Substanz nach Licht = Feuer sind, ermöglichte es dem jüngeren Awesta, welches im Gegensatz zu Zoroaster den altarischen Naturdienst weiterführt, Ahura Mazdāh und seine Wirkungen unter die Naturkräfte einzureihen und sie als solche zu betrachten. (S. unten, S. 249 ff.).

Da also die geistige (*mainyava-*) Gestalt wie das *manah-*, „der Gedanke", „der Geist" selbst, Feuer ist[1], so wird man sich die Vorstellung über den „geistigen" Leib der Unsterblichen an der Auffassung gebildet haben, die man vom Feuer hatte.

Nun gibt es auf Erden drei Erscheinungsformen des Feuers, denen nach arischer Anschauung kein aus anderem Stoffe „beigemengter" Leib eignet: das flammende Feuer, das Wasser, der Wind.

Agní, das aus dem Feuerhimmel stammende, aber als *apā̆m nápāt-* „Enkel" oder „Sohn der Gewässer" auch in diesen befindliche und von den Sterblichen zu eigenem Gebrauch aus dem Holze der Pflanzen hervorgelockte, in welchem es in seiner unsichtbaren Gestalt verborgen ist, heißt R̥V. II, 35, 12 „der unterste (*avamá-*) Freund von vielen" (nämlich unsterblichen Freunden); und R̥V. IV, 1, 5 heißt es: „So komme du uns, Agní, als der Unterste

[1] Vedisch *mánas-*, awest. *manah-* ist insbesondere diejenige Ausstrahlung des Herzensfeuers, welche Sehen, Denken und Begehren hervorruft. Es ist, je nachdem das Wesen, dem es entstrahlt, der lichten oder der finsteren Schöpfung angehört, hell (*vohu-*) oder finster (*aka-*). Daß die Feuernatur des *manah-* bereits vorarisch galt, zeigt der homerische Gebrauch des Wortes μένος, das auch zur Bezeichnung der Körperkraft verwendet und von dem gesagt wird, es befinde sich in der Lanze, im Winde, im Feuer, in der Sonne, in den Strömen, also in allen den Dingen, die nach awestischem Glauben *xvarənah-* enthalten.

zu Hilfe, als der Nächste, beim Ausstrahlen dieser Morgenröte!" Er ist zugleich als Erwärmer, als Kocher der Speisen, als Lichtspender, als Beförderer der Opfergaben, als derjenige, der das Herrschaftsfeuer, das Seelenfeuer und alle Befruchtung beim Gewitter herabbringt, als der Mund der Lichtwesen, als der *devá*, der, sich die Leichen angleichend, diesen den Feuerleib gibt und sie zu neuem Leben erweckt, als der Wesenskern aller Wesen der lichten Schöpfung, der beweglichen wie der feststehenden, der irdischen wie der himmlischen, als derjenige, der durch Sonne, Mond und Sterne herniederstrahlt und dadurch alles Leben und Gedeihen in dieser ohne ihn den Mächten der Finsternis verfallenden Menschenwelt ermöglicht, der wichtigste und mächtigste aller Unsterblichen.

Da er die Substanz aller „Himmelslichtspender" (*devá-*), awest. aller geistigen Opferwürdigen, ist, so ist es selbstverständlich, daß die Anschauungen, welche die Arier von diesen hegten, eben vom Feuer ausgegangen sind.

Die Natur des Feuers aber mußte für den primitiven Menschen ein großes, unlösbares Rätsel sein. Überall sah man es leuchten, aus der Sonne, dem Monde, den Sternen, aus der Erde wie aus Wasserflächen, aus den Spitzen metallener Waffen und Helme, sah es ausstrahlen aus den Gipfeln der Gebirge am Morgen und am Abend, wenn die Täler noch oder schon im Schatten lagen, sah es in Naphtha-Quellen und vielleicht auch aus Vulkanen emporlodern, lockte es durch Lied und Hantierung aus dem hölzernen Feuerzeug hervor. Oft aber war es in denselben Wesen unsichtbar, obwohl es — wie man aus dem Leuchten der Augen, aus der Körperwärme, der Temperatur der Milch und des Urins, aus Erhitzung im Rausch, im Zorn, in der „Brunst" und aus dem Knistern beim Zuhalten der Ohren schloß (s. oben, S. 35) — in ihnen vorhanden war. Durch Trinken des Somas (awest. Haoma-) vermehrte man sein inneres Feuer: also war dieser eine seiner flüssigen Formen. Ähnliche Wirkung

hatte die Milch, die warm aus der Kuh kam (IIQF. VI, 186 unter „Milch"); und in den Regengüssen, die aus dem Lichthimmel herniedertroffen, kam es in seiner furchtbarsten und doch zugleich segensreichsten Form zum Vorschein. Nichts gab es, was seiner Wut hätte widerstehen können. Im Nu verzehrte es Wälder, Steppen und Wohnungen, vernichtete nach Belieben Mensch und Vieh. Zu ungeheuerer Größe wuchs es an, eilte dahin mit Windeseile und nahm dann wieder winzigste Gestalt an, um bald darauf gänzlich zu verschwinden. Aber aus einem Funken wuchs es augenblicklich wieder zu einer Größe an, welche diejenige aller irdischen Wesen übertraf. Es vermochte also seinen Leib beliebig zu vergrößern und zu verkleinern, war nach Belieben sichtbar und unsichtbar, war in allem als Wesenskern enthalten, herrschte über alles als Freund oder als vernichtender Feind, bewegte sich auf der Erde wie durch den Raum über ihr, umgab, über dem Himmelsgebirge lohend, die ganze Welt[1].

Wie sollte man dieses mächtigste bekannte Wesen beschreiben? Abweichend von allen sterblichen Wesen hatte es keine feste Gestalt noch Größe. Als gefräßigster Verzehrer hatte es keinen Mund, als schnellster Läufer und Flieger hatte es weder Füße noch Flügel, als unwiderstehlichster Kämpfer weder Arme noch Waffen. Wenn es sich nicht in Dunst (Rauch) kleidete, war es durchsichtig, und da zeigte sich wohl das größte Wunder: gerade das, was den sterblichen Körpern überhaupt die Stütze gab, ohne die sie völlig hinfällig gewesen wären, das fehlte gerade ihm, dem Stärksten aller bekannten Wesen: die Knochen[2].

So mußte dem Primitiven der irdische, nicht aus Feuer bestehende Leib als Hindernis erscheinen, das

[1] Die mittelalterlichen indischen Asketen, *tāpasa-* („Glutmenschen"), *yogin-*, suchten sich darum durch ihre asketischen Mittel schon auf Erden einen möglichst wenig mit anderer Materie vermischten, aus möglichst viel Feuer bestehenden Leib zu verschaffen und sich dadurch die Fähigkeiten der reinen Feuerwesen anzueignen. [2] Vgl. awest. *asti-aojah-* „Stärke der Knochen" = Körperstärke, Yt. 8, 55.

dem alle körperlichen, seelischen und geistigen Kräfte verleihenden Feuer, welches das eigentliche Wesen der Lebenden bildete, nur „beigemischt" war. Durch die Beimischung des irdischen Stoffes also waren alle Fähigkeiten verringert. Dereinst von diesem irdischen Leib befreit, knochenlos, als reines Feuer wieder in den Ursprungsort des eigenen feurigen Wesenskernes einzugehen: darin bestand der eschatologische Wunsch der Arier, dies war auch das Ziel der Upaniṣadenlehrer und das der brahmanischen Asketen. Nur suchten letztere es bereits im irdischen Leben zu erreichen.

Die Anschauungen der Arier von den Lichtmächten wie ihr Wunsch, dereinst als knochenlose Wesen in den knochenlosen Feuerhimmel einzugehen sowie die Upaniṣadenlehren und das Wesen der indischen Askese erklären sich also aus den Anschauungen, welche die Arier vom Feuer hatten, und nur aus diesen. Denn die Arier wußten nichts von einem Oxydationsprozeß, und selbst der Begriff „Sache" im Gegensatz zu „Person" war ihnen fremd. Sie mußten also im Feuer ein seiner Natur nach unbegreifliches, übermächtiges, allherrschendes, allgewaltiges, nach Wunsch Leben zeugendes und Leben vernichtendes, alles durchdringendes Lebewesen, eine Person sehen. Diese Person aber war in ihren Augen nicht immateriell, sondern war selbst der höchste, feinste, alle körperlichen, geistigen und seelischen Kräfte in sich vereinigende Stoff, der Stoff, welcher den Körper aller arischen **daivá-* „Lichtmächte" bildete und, den sterblichen Leibern „beigemengt", diesen die genannten Kräfte verlieh. „Zusammenknetung", „Knetung" (*saṃdeghá-*, *saṃdehá-*, *deha-*) ist darum seit spätvedischer Zeit Bezeichnung des irdischen Leibes.

Die meisten seiner wunderbaren Eigenschaften aber teilte das flammende Feuer mit den beiden anderen Naturmächten, welche für die Arier von der größten Bedeutung waren, deren Gunst sie sich durch Opfer zu sichern suchten und die sie wegen ihrer vernichtenden

Macht fürchteten: mit Wind und Wasser[1]. Auch sie vermochten zu ungeheuerer Größe und Stärke anzuschwellen und sich zu winziger Kleinheit und Schwäche zu verringern, vermochten größten Segen und größten Schaden zu stiften, eilten unwiderstehlich dahin, hatten keine feste Gestalt, waren durchsichtig, ja unsichtbar[2] und knochenlos. Das waren Gründe genug, um sie lediglich für andere Erscheinungsformen des Feuers zu halten, zumal man ja beim Gewitter Wasser, Sturm und Feuer vereinigt sah und das leuchtende Feuer ja auch in sehr verschiedenen Gestalten auftrat. Die Unsichtbarkeit des reinen Windes und des reinen Wassers aber bestätigte nur den Glauben an eine lichtlose Form des Feuers, den man schon auf Grund anderer Beobachtungen gewonnen hatte.

Die drei soeben besprochenen Erscheinungsformen des Feuers, das leuchtende Feuer, der Wind und das Wasser, können als Freunde wie als Feinde des Menschen auftreten, und somit kommt die arische Theorie von der Natur der „geistigen Opferwürdigen“ mit den alltäglichen Erfahrungstatsachen in Konflikt. Das daēvische Feuer ist der Theorie nach finster, kalt und vernichtend. Es wird fast nie mit dem Worte *ātar-* bezeichnet, welches das helle und wärmende Feuer bedeutet[3], sondern mit

[1] Die Arier kannten nur die bewegte Luft und wußten nichts von einer Atmosphäre.

[2] Man vergesse nicht, daß die Arier noch keine die Gewässer verschmutzende Industrie hatten.

[3] Wenn Y. 8, 8 einmal *dužāϑra-* im Sinne von „Ort des bösen Feuers“, d. i. „Hölle“ gebraucht wird, so erklärt sich das daraus, daß der Verfasser einen Ausdruck verwenden will, der als Gegensatz zu dem in derselben Stelle gebrauchten Ausdruck *xvāϑra-* „Ort des guten Feuers“ dienen soll. Auch Aog. 53 steht *dužāϑra*, sei es im Sinne von „Hölle“, sei es in dem von „Besitz schlechten Feuers“ = Behaftung durch die *nasu-* (also Krankheit und Tod). Diese beiden Fälle sind Ausnahmen, die zu beurteilen sind, wie *dušxvarənah-* „ein böses xvarənah- besitzend“ (Bartholomae falsch „übelberüchtigt“: Yt. 10, 105. 19, 95. Vyt. 43; oben S. 47). V. 18, 30. 36 nennt die *druj-* logischer *axvāϑrā* „nicht das gute Feuer besitzend“ (Bartholomae falsch „unbequem, lästig“).

aoša(h)- und *ϑwaēša(h)-* (vedisch *tveṣás-* „Himmelsfeuer“, Wurzel *tviṣ-* „leuchten“ usw.). Daēvisches Wasser und daēvischer Wind dagegen haben keine besonderen Namen. Ersteres wird, so viel ich sehe, nur an einer Stelle des Awestas als Hochwasser erwähnt und erscheint neben daēvischem Feuer (*ϑwaēšah-*): Yt. 11, 4. Inkonsequent ist es, wenn die Sternschnuppen, die ja auch als helles Feuer erscheinen, orthodox als daēvische Wesen (*pairikā-*) bezeichnet werden. Dieser Glaube wurde jedoch nicht allgemein geteilt; s. S. 126, Fußnote. Aber auch sonst wurde man ja oft durch helles Feuer (*ātar-*) und durch Wasser geschädigt. Diesen Zwiespalt zwischen der Theorie und den Erfahrungstatsachen löst das Vendīdād durch folgende spitzfindige Erörterung (5, 8). Auf den Einwurf, das Wasser töte gegebenenfalls die Lebewesen, anwortet Ahura Mazdāh: „Das Wasser tötet den Menschen nicht. Astō-viδōtu (die als *daēva-* gedachte „Auflösung der Gebeine“, „der Tod“) fesselt ihn; der Wind führt den Gefesselten fort. Das Wasser trägt ihn empor, das Wasser trägt ihn hinab, das Wasser läßt ihn zurück. Dann fressen ihn die Vögel an. Da geht er dann davon, dem Schicksal gemäß geht er nieder“ (d. h. wohl, wenn es sein Schicksal ist, gelangt er in die Hölle). Und im folgenden Paragraphen wird mit denselben Worten der gleiche Einwand bezüglich des hellen Feuers (*ātar-*) erhoben und entkräftet, nur daß es vom Feuer heißt: „Das Feuer brennt die Knochen und die Lebenskraft zusammen.“ Ganz eigentümlich ist die Lösung des Zwiespaltes beim Winde (*vāta-*, *vayu-*). Bei diesem nimmt das gesamte jüngere Awesta den Erfahrungstatsachen entsprechend an, daß er teils ein Opferwürdiger, teils ein *daēva-*, trotzdem aber eine einheitliche Person sei. Wenn man ihm opfert, so macht man fast ausnahmslos den Vorbehalt: „nur dem an dir, Wind, was von dir dem erleuchteten Geiste angehört[1].“ Der Wind wird, wie wir noch sehen

[1] Schon dieser Umstand zeigt, daß Bartholomae 1357 f. mit Unrecht zwei verschiedene Stämme *vayav-* ansetzt und mit Unrecht gegen das Große Bündahišn polemisiert.

werden (S. 210 f.), vorzüglich als Kriegshelfer angerufen; stand er den Gegnern bei, den vedischen Stämmen, die ihn unter denselben Namen verehrten, so war er ein *daēva-*. Als daēvisch gilt ferner der Hagel bringende (Yt. 8, 33), der kalte und der heiße Wind (letzteres wieder eine Inkonsequenz, die sich aus den tatsächlichen Verhältnissen erklärt), namentlich auch der Nordostwind. Letzterer kam aus dem Lande, welches die daēvischen, d. h. vedischen Stämme bewohnten (s. IIQF. VI, Beiheft S. 16). Aus diesen tatsächlichen Verhältnissen heraus lokalisiert der ältere Teil des jüngeren Awestas unbeschadet der älteren Anschauung, der zufolge die *daēva-* unter der Erde wohnen, diese *daēva-* im Norden, eine späte Stelle dagegen, Yt. 3, 13 im Osten[1]. Man darf daraus schließen, daß die *daēva*-Verehrer zur Zeit der Abfassung dieser Stelle den Norden bereits geräumt hatten und nur noch östlich der awestischen Stämme saßen. An dieser Stelle heißt es: „Von der östlichen Seite flog herbei, von dem *dyu-*, der vernichtendste der *daēva-*, der finstere Geist, der vieltötende". Der Aufenthalt des finsteren Geistes ist also für den Verfasser der *dyu-*, der Lichthimmel der daēva-Verehrer[2], gerade so wie V. 19, 43 „der finstere Geist, der vieltötende" selbst mit Indra, Śarva, Nāsatya, also mit vedischen devá-, gleichgesetzt wird.

Als logische Folgerung der Anschauung, daß der Wind zwar eine einheitliche Person, aber halb *daēva-*, halb *yazata-* sei, ergibt sich die Lehre vom *misvāna-* (richtiger wäre

[1] S. oben S. 11.

[2] Mit Būndahišn 3, 11 hat selbstverständlich diese Stelle nichts zu tun, und die Übersetzung von *paurva-naēmāt̰* mit „kopfüber" bei Bartholomae-Wolff ist sprachlich unmöglich. Auch sonst besteht ja der größte Teil der „daēvischen" Ausdrücke des jüngeren Awestas aus Wörtern, welche im Veda Wesen, Dinge und Handlungen der lichten Schöpfung bezeichnen. Vgl. z. B. *aši-* „Auge", *aoša(h)-*, *karəna-*, *gah-*, *grīvā-*, *ϑwaēša(h)-*, *draoman-*, *pat-*, *mar-*, *mairya-*, *mərəδa-*, *haēnā-*, *hūnu-*. In solchen Fällen handelt es sich eben um Ausdrücke, die bei den Verehrern der *devá-* wirklich im Gebrauch waren, bei ihnen aber für Wesen und Handlungen der lichten Schöpfung verwendet wurden. Diese aber sind in den Augen der Zoroastrier eben Wesen der Finsternis.

misvan-) *gātu-*, dem „Ort der Gemischten". An diesen gelangen nach ihrem Tode diejenigen, deren gute und böse Gedanken, Worte und Taten einander die Wage halten, die also wie der Wind halb der lichten, halb der finsteren Schöpfung angehören (s. S. 11). In ihm erhebt sich die „Brücke des Scheiders", d. h. der Regenbogen[1]; er liegt nach dem Dīnā-ī mainōg-ī Khirad 7, 18 (SBE. 24, 30) zwischen der Erde und der Region der Sterne und fällt demnach mit dem Luftraum, dem Bereiche des Windes, zusammen.

Da nun Geist (*manah-*, *mainyu-*) Feuer und da Feuer die Substanz aller „geistigen" Opferwürdigen ist, so ist es nach dem eben Ausgeführten verständlich, daß die Arier die **daivá-* und das Leben im Feuerhimmel als „knochenlos" den „knochenbegabten Sterblichen" und ihrem „knochenbegabten Leben" gegenüberstellten. Mit „materiell" und „immateriell" aber haben diese Ausdrücke nichts zu tun.

Die Sterblichen haben demnach einen Leib, dessen „seelische" Bestandteile, verschiedene Arten des Feuers, von einem aus anderer Materie bestehenden Leib umgeben sind. Nach dem Tode gehen die feurigen Bestandteile, oder nach vedischer und bisweilen auch nach awestischer Auffassung der in Feuer verwandelte ganze Mensch, als persönliches, lediglich aus Feuer bestehendes Wesen in den Feuerhimmel ein. Die älteren Upaniṣaden depersonifizieren und lassen das im irdischen Leibe verkörperte Himmelsfeuer (*bráhman-*) unpersönlich im kosmischen aufgehen, das ganz nach altarischer Auffassung zugleich die Substanz alles Geistigen ist.

[1] V. 19, 29 heißt die „Brücke des Scheiders" *paϑā- zrvōdātā-* „der zeitgespendete Pfad". Das Wort „zeitgespendet" kommt nur hier vor und bedeutet natürlich, daß dieser Pfad nicht immer besteht, sondern nur von Zeit zu Zeit erscheint. (Daß nicht mit dem Texte *zrvō-dātanąm*, sondern *-dātąm* zu lesen ist, ergibt das Metrum). Diese Straße ist mit dem Seelenweg identisch, der nach Kāṭhaka-Up. 3, 14 „scharf und ungangbar wie eine Messerschneide", nach Bṛhadār.-Up. IV, 4, 8 f. dünn und ausgedehnt ist und die Regenbogenfarben besitzt.

Die **daivá-* (vedisch *devá-*, awest. *mainyava- yazata-*) besitzen einen mit anderer Materie nicht vermischten Feuerleib, sind als Personen gedachte Feuer. Da das Feuer aber eine leuchtende (ved. *vásu-*, awest. *vohu-*) und eine lichtlose, d. h. unsichtbare (awest. *axvarəta-*) Form hat, so können sie sichtbar (als leuchtende Feuer) oder unsichtbar (wie z. B. reiner Wind und reines Wasser) erscheinen. In ihrer unsichtbaren Gestalt stellen sie sich beim Opfer oder als Helfer in den Schlachten und in sonstigen Fährlichkeiten ein.

Aber die Unsterblichen haben außerdem die Fähigkeit, in andere Leiber einzugehen, sich einen beliebigen Leib „beizumischen", wie der awestische Ausdruck lautet. Diese Fähigkeit beruht gleichfalls auf ihrer Feuernatur, da das Feuer ja alle Wesen als Lebensprinzip erfüllt, in sie „eingegangen" (*právișṭa-*) ist, wie es im ṚV. heißt. Sie können also beliebig für sich eine Verbindung mit anderer Materie herbeiführen, wie sie bei den „knochenbegabten" Wesen zwangsweise vorhanden ist. Nur sind die sterblichen Wesen im Gegensatz zu den unsterblichen an einen bestimmten Leib gebunden.

Manche der „geistigen Opferwürdigen", wie der Himmel, die Erde, die „vom guten Feuer erfüllten" Berge, die Pflanzen sind zwar auch knochenlos, haben aber in der Menschenwelt meist einen ihren Feuerkern umschließenden, aus anderer Materie gebildeten Leib. Beim Opfer aber, zu dem sie herbeigerufen und bei dem sie als anwesend vorausgesetzt werden, sind sie in unsichtbarer geistiger (*mainyava-*) Gestalt zugegen. Und wenn z. B. unter Miθras Gefolge bei seinem königlichen Auszuge Yt. 10, 100 (unten S. 160) die Gewässer und die Pflanzen erscheinen, so hat das nur einen Sinn, wenn wir uns Miθra, die Gewässer und die Pflanzen in ihrer geistigen Gestalt vorstellen.

Genau so wie mit den Wesen der lichten, verhält es sich mit denen der finsteren Schöpfung, nur mit dem Unterschiede, daß das sie erfüllende Feuer eben finster und kalt ist. Aber auch dieses daēvische Feuer hat eine

lichtlose, d. h. unsichtbare Form, und darum können auch die geistigen *daēva-* unsichtbar auftreten.

Zwischen der oben S. 1 angeführten Angabe Herodots und der Tatsache, daß Ahura Mazdāh auf den achämenidischen Skulpturen menschlich gestaltet erscheint, besteht also nur scheinbar ein Widerspruch. Ebenso wenig ist es nach dem Gesagten verwunderlich, wenn die Yašt und die Lieder des ṚV. bei der Schilderung der Opferwürdigen fortwährend zwischen der Naturerscheinung und Anthropo- bzw. Theriomorphismus schwanken. Nur Unkenntnis der arischen Anschauungen kann hier „Metaphern" finden.

Es sei nochmals betont, daß die arische Vorstellung dabei nicht die ist, daß sich ein „geistiges" Wesen der lichten oder der finsterern Schöpfung, welches anthropo- oder theriomorph erscheint, verwandle. Davon kann keine Rede sein. Diese Wesen bleiben in ihrer geistigen wie in ihrer Naturgestalt bestehen, auch wenn sie sich zu besonderen Zwecken einen weiteren Körper „beimischen". Himmel und Erde, Gebirge, Gewässer und Pflanzen verschwinden in der Natur ebenso wenig, wie der Sternhimmel Miθra, wenn sie in ihrer unsichtbaren geistigen Gestalt an einem Opfer oder an einem Kampfe teilnehmen, Tištriya = der Sirius nicht, wenn er als leuchtendes Roß in den Himmelssee springt, um ihn überfluten und es dadurch regnen zu lassen, die Gewässer und die Pflanzen nicht von der Erde, wenn sie mit Miθra als seine Gefolgsleute im Himmel dahinziehen. Im spätvedischen Suparṇādhyāya 2, 1 heißt es: „Himmel und Erde sind Schwestern[1]; in (körperlicher) Gestalt (*mūrtimatyau*) aber gehen sie in die Welten. So war denn einst der Himmel Vinatā,

[1] Man beachte, daß auch im ṚV. *dyo-* „Lichthimmel" (wie der plur. von *div-*) bisweilen Fem. ist, während später das Fem. für *div-*, *dyu-*, *dyo-* ausschließlich herrschend wird. Man sieht, wie hier die Wandlung des Sachlichen und Sprachlichen Hand in Hand geht. Denn im ṚV. ist die Wandlung zum Femininum erst angebahnt. Lichthimmel (*div-*, *dyu-* = Zeus) und Erde sind noch ein Ehepaar, wie bei Hesiod.

das Adlerweib; die Erde aber ward eine Schlange namens Kadrū. Bei einer großen Somafeier der Götter ließen sich die beiden einen Verstoß zuschulden kommen" usw.

Die „Welten" sind Himmel, Luftraum und Erde, die Somafeier findet natürlich im Himmel statt. Himmel und Erde bestehen also in ihrer Naturgestalt, während sie sich in sich selbst in Gestalt eines weiblichen Adlers und einer weiblichen Schlange bewegen. In den verschiedenen dramatischen Behandlungen der Hochzeit der Pārvatī mit Śiva treten die Weltgebirge als Hochzeitsgäste auf. Selbstverständlich herrscht dabei nicht die Anschauung, daß sie während der Hochzeit in ihrer Naturgestalt verschwunden gewesen oder daß sie zur Hochzeit in ihrer Naturgestalt erschienen wären.

Schon aus diesen Beispielen, die sich aus den arischen Literaturen vielfach vermehren lassen, ergibt sich die arische Anschauung, daß ein *devá-*, awest. ein *mainyava-yazata-*, — und dann natürlich auch ein *mainyava- daēva-*, vgl. S. 200 nebst Fußn. 1 — gleichzeitig in verschiedenen Gestalten vorhanden sein kann[1].

Auch diese Anschauung geht in letzter Linie sicher auf die Feuernatur der *yazata-* zurück. *Ātar-* ist der Sohn Ahura Mazdāhs und flammt doch gleichzeitig in seiner geistigen Gestalt in unzähligen Einzelfeuern auf der Erde. Man spezialisiert ihn nach seinen Eigenschaften und opfert ihm „samt allen Ātar's" (s. oben, S. 51). Der ihm entsprechende vedische *Agní-* hat sich geflüchtet und ist gleichzeitig in viele Orte, u. a. in die Gewässer und in die Pflanzen, eingegangen, bis ein *devá-* alle seine an vielen Orten verborgenen Leiber erschaut hat (ṚV. X, 51, 1 ff.). Trotz aller dieser verschiedenen Leiber bleibt er eine einheitliche Person, genau so wie die awestische *Aši-* (das Feuer des Reichtums), die in Yt. 17 als einheitliche Person geschildert und verehrt wird und von der es doch in §§ 7 und 14 desselben

[1] S. auch unten, S. 113 und 223.

Textes heißt, sie habe „viele Arten". Das in Yima lohende Herrschaftsfeuer, *xvarənah-*, entweicht aus ihm in Gestalt dreier Vārəγan-Vögel und geht in Miθra, in Θraētaona und in Kərəsāspa ein. Es ruht gleichzeitig im Himmelssee wie im Hamūn-See und lodert in den Herzen der geistigen und der sterblichen Krieger und Herrscher. Trotzdem ist es eine einheitliche Person, ein *yazata-*, dem geopfert wird, wobei dasselbe 19. Yašt gesungen wird, welches die eben gemachten Angaben enthält[1]. Haoma ist wie der vedische Soma eine einheitliche Person, deren verschiedene Körper die verschiedenen Somapflanzen wie die verschiedenen Somatränke sind, welche die Krieger in sich aufnehmen, indem sie ihren Leib um den *yazata-* legen (IIQF. VI, 69 f.). Der „helle Gedanke" (*vohu- manah-*), das „Licht-des-Heils" (*aša-*) und der Verstand (νοῦς, Mazdāh-) befinden sich, jeder als einheitliche Person, im Lichthimmel und doch gleichzeitig in den Herzen aller Wesen der lichten Schöpfung. Dasselbe gilt von der *daēnā-*. Die Erleuchtung geschieht dadurch, daß man *mazdāh-* oder die gute *daēnā-* „ins Herz aufnimmt" (*zraz-dā-*), genau so, wie man den Soma „ins Herz trinkt" (IIQF. VI, 71. 73 ff.). Nach dem bekannten Eröffnungsgebet zu Kālidāsas Śakuntala besitzt Śiva 8 sichtbare Leiber: Wasser, Opferfeuer, Opferveranstalter, Sonne, Mond, Raum, Erde, Wind.

Wenn nach der indischen Avatāra-Lehre Viṣṇu in seinem Himmel bleibt und sich nur ein Teilchen (*aṃśa-*) von ihm als Eber, Rāma usw. verkörpert, so geht dies, wie man sieht, auf Grundanschauungen zurück, welche bereits in

[1] Wenn das 19. Yašt mit einer Aufzählung der Gebirge beginnt, so hat dies seinen Grund darin, daß diese *aša-xvāϑra-*, „das gute Feuer des Lichtes-des-Heils besitzend" sind (IIQF. VI, 18 nebst Fußnote 1, und S. 36 ff.), von dem das *xvarənah-* nur eine, und zwar eine wichtigste, Sonderform ist. (Vgl. *duš-ciϑra-* in Yt. 10, 110, das den Gegensatz zu *pouru-xvāϑra-* in § 108 bildet). Es ist also nicht richtig, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Teile des 19. Yašts „jedes geistige Band fehlt" (Geldner, Drei Yašt, S. 1 f.). Das Yašt zählt zunächst die Orte auf, an denen sich das *xvarənah-* befindet.

altarischer Zeit die Auffassung des Wesens der *devá-* beherrschen.

Die Person eines arischen „Opferwürdigen“ kann also zugleich in seiner „geistigen“ und in vielen anderen Gestalten vorhanden sein. Trotzdem bleibt er eine einheitliche Person, und was mit einer seiner Gestalten geschieht, das geschieht mit dem gesamten Opferwürdigen.

Auf diesem Gedanken beruht das Opfer, wie es im Yasna vorliegt. Man mischt die verschiedenen Opferwürdigen, Milch, Wasser, Haoma, Pflanzen, Rind = nützliche Haustiere, und indem der Priester diese Dinge genießt, überträgt er die „Kräfte“, d. h. die Feuer, sämtlicher Wesen der hellen Schöpfung auf die zu ihr gehörenden Menschen. Denn da das „Licht-des-Heils“, das *aša-*, allen zur lichten Schöpfung gehörigen Menschen eignet, so bilden auch diese in ihrer Gesamtheit eine Person, und wenn ihr Vertreter (*ratu-*, wörtlich „der Strahlende“, d. h. der durch das von ihm ausgestrahlte helle Feuer schützende. S. S. 13 und 83) die durch Mischung hergestellte Gesamtheit der guten Feuer in sich aufnimmt, so nimmt sie damit die gesamte das Licht-des-Heils besitzende Menschheit auf.

Europäisierte Parsen mögen hierin lediglich Symbole erblicken. Aber die Ausgestalter des Yasna-Opfers sahen in ihm gewiß keine symbolischen Ausdrücke und Handlungen. Schon die Sorgsamkeit der langen Einladungen der einzelnen Yazata zum Opfer zeigt, wie bitter ernst es den Veranstaltern dieser Opfer war. Führt der betreffende *yazata-* besondere Beiwörter, die ihm den Charakter besonders wirkender Erscheinungsformen derselben Grunderscheinung geben, so wird er mit allen diesen Beiwörtern geladen (z. B. das *xvarənah-*, das arische *xvarənah-*, das königliche *xvarənah-*, das unsichtbare *xvarənah*, oder die zu einer höheren Einheit (Person) zusammengeschlossenen, darum im Dualkompositum angerufenen Miθra und Ahura (Mazdāh), dann ihre Körperteile, die Gestirne, dann Miθra, der Länderherr

aller Länder, dann Ahura Mazdāh, der Besitzer des Reichtums, der Besitzer des *xvarənah-* gesondert (Y. 6, 10 usw.), oder neben einander das Licht des Reichtums unter seinen beiden nur mundartlich verschiedenen Namen *Aši-* und *Ərəti*, (Y. 1, 14 usw.). Nur, wenn die beabsichtigte Mischung wirklich eintrat, konnte man den Zweck des Opfers, Reichtum und *xvarənah-*, wirklich erreichen. Mit lediglich symbolischen Handlungen war da nichts getan[1].

Dieselbe Wechselbeziehung zwischen Natur- und *mainyava*-Gestalt liegt z. B. auch bei der awestischen Auffassung des Ackerbaus vor. Indem man die Erde in ihrer Naturgestalt pflügt, befruchtet man sie in ihrer *mainyava*-Gestalt; indem sie in dieser gebiert, fruchtet sie in ihrer Naturgestalt.

Darüber, daß die arische Zeit Himmel und Erde als wirkliche Personen auffaßte, lassen die Texte keinen Zweifel aufkommen. Die vedischen Brāhmaṇa wie Hesiods Theogonie wissen von der Hochzeit des Himmels mit der Erde zu erzählen. In der arischen Erzählung von Yamas Nomadenkönigtum und der Art, wie er mit seinem Vieh und seinen Leuten nach der ewigen Rinderweide im Himmel zog, „der Weide, die uns niemand rauben kann“, um so der Überfüllung der Erde zu steuern, tritt die Erde teils in ihrer Naturgestalt, teils in ihrer geistigen Gestalt auf; aber beide werden im engsten Zusammenhang gedacht, sind wesenseins. Die Bürde, unter welcher die übervölkerte Erde in ihrer Naturgestalt versinkt, lastet ebenso auf ihr in ihrer „geistigen“ Gestalt, in welcher sie sich zu Viṣṇu begibt und um Erleichterung fleht. Vgl. die Zusammenstellung der Berichte, IIQF. II, S. 12 ff., insbes. S. 28, Str. 40 ff.

[1] Mit den Symbolen ist es, wie mit den Metaphern. Diese entstehen erst, nachdem sich eine Weltanschauung geändert hat. Sie sind die Fossilien dessen, was in einer primitiveren Weltanschauung als gleiche Wesen, gleiche Handlungen, gleiche Vorgänge und als adäquater Ausdruck wirklich lebte.

In dem schönen Liede R̥V. I, 65, 4 heißt es von Agni-dem Feuer:

jāmiḥ sindhūnām
bhrā́têva svásrām
íbhyān ná rā́jā
vánāny atti;
yád vā́tajūto
vánā vy ásthād,
agnír ha dāti
rómā pr̥thivyā́ḥ:

„Den Flüssen verwandt wie ein Bruder den Schwestern, verzehrt er die Wälder wie ein König die Reichen; wenn er sich, sturmgetrieben, nach allen Seiten durch die Wälder verbreitet hat, dann schert Agni die Körperhaare der Erde ab.“

Das Wort für „Flüsse“ ist im Texte Femininum. Die Flüsse sind Agnis Geschwister, da Wasser ja nur eine andere Erscheinungsform des Himmelsfeuers ist; vgl. oben, S. 59 und 61 ff. Die Bäume sind das Haar, und zwar das Körper-, nicht das Kopfhaar, der Erde, wie sich aus dem im Texte gebrauchten *rómā* ergibt[1].

Im Awesta wird die Saat als das zur Zeit der Reife erscheinende Körperhaar (die Pubes) der Erde betrachtet. Vendīdād 3, 24 ff. heißt es: „Denn nicht ist diejenige Erde glücklich, welche, obwohl vom Pflüger zu pflügen, lange ungepflügt gelegen hat, indem sie hier Licht von dem Bewohner begehrt[2], als junges Weib hier, als schönwuchsiges, das lange söhnelos einhergeht, indem sie nun das Licht (= Samen) begehrt von dem Manne[3]. Wer diese Erde bearbeitet, Spitama Zaraθuštra,

[1] RV. III, 5, 6 und IV, 5, 7, wo die Erde eine Kuh ist, werden die Saatfelder *sasásya cárman-* „das Fell des Getreides“, d. h. das aus Getreide bestehende Fell genannt.

[2] *vohu* „Licht“ bezeichnet hier wie sonst das ihm synonyme *ciϑra-* den männlichen Samen, der eine flüssige Form des Himmelsfeuers ist; s. IIQF. VI, 48. 79, Fußn. 1, 186 unter „Same“, und Suparnādhyāya 17, 1, oben, S. 44 ff.

[3] *aršan-*, ausschließlich im Sinne des Mannes oder männlichen Tieres als Geschlechtswesen gebraucht.

mit dem linken Arm und mit dem rechten, mit dem rechten Arm und mit dem linken, der verschafft ihr Körperhaar[1]. Man muß das so auffassen[2], wie ein Mann, ein geliebter, einem geliebten Weibe, auf gespreitetem Lager liegend, einen Sohn oder Körperhaar verschafft. Wer diese Erde bearbeitet, Spitama Zaraθuštra, mit dem linken Arm und mit dem rechten, mit dem rechten Arm und mit dem linken, zu dem hat diese Erde gesagt: „Mann, der du mich bearbeitest, mit dem linken Arm und mit dem rechten, mit dem rechten Arm und mit dem linken! Wohlan! Ich will mich hier befragen[3] mit den Ländern (oder: Völkern). Wohlan! Ich will hierher kommen, um zu gebären. Alle Nahrungsmittel sollen sie wegtragen[4], abgesehen von dem Zusammentragen (= der Ernte) der Gerste.“

Wer also die Erde in ihrer Naturgestalt pflügt, der befruchtet sie in ihrer geistigen Gestalt[5]. In

[1] Bartholomae und alle seine Vorgänger folgen der Pahlavī-Übersetzung, indem sie für diese eine Stelle statt „Körperhaar“ „Gewinn“ einsetzen! Bartholomae übersetzt in der sogleich folgenden Stelle: „wie ein lieber Mann seinem lieben Weib einen Sohn oder (andern) Gewinn verschafft“. Der ganze Zusammenhang macht doch solche Deutung unmöglich, ganz abgesehen davon, daß das im Awesta allein und im Kompositum reichlich belegte Wort *gaona-*, wie selbst aus dem Altir. Wörterbuch ersichtlich, an allen anderen Stellen nie etwas anderes als „Körperhaar“, „Haarfarbe“ und darum bei Tieren auch „Körperfarbe“ heißt. Der Sinn der Stelle ist natürlich der, daß der Landmann die jungfräuliche oder noch kindliche Erde durch seine Bearbeitung zum geschlechtsreifen, fruchtbaren Weibe macht. Die Stelle zeigt, daß man zur Zeit ihrer Abfassung die Mädchen auch vor erlangter Reife verheiratete. Nach V. 14, 15 gilt das vollendete 15. Jahr als das Heiratsalter der Mädchen.

[2] Daß dies der Sinn der Phrase *mąnayən ahe yaϑa* ist, ergibt sich aus Stellen wie V. 3, 42. 5, 24.

[3] *fras-* med. c. dat. in der Bedeutung „in Verkehr treten mit“.

[4] nämlich von den Feldern.

[5] Ähnlich befruchtet der Opfernde nach Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 17, 6 (Vf.. Weisheit der Upanischaden, 2. Aufl., S. 151) dadurch, daß er die Opfergabe ins Feuer legt, die Sonne, so daß sie ihm einen himmlischen Leib gebiert, den er erhält, wenn er ins Jenseits kommt.

dieser gebiert sie und bringt dem Lande zugleich in ihrer irdischen Gestalt alle Früchte, nicht nur die Gerste, das arische Brotgetreide.

Auch dem Veda ist der Gedanke geläufig, daß die Arbeit des Bauern eine Befruchtung der Erde darstellt. Die beiden Rätsel ṚV. I, 164, 32 und X, 27, 18 beziehen sich darauf, wie W. Porzig, Sievers-Festschrift 1925, S. 653 überzeugend nachgewiesen hat. Im ersten Rätsel aber bedeutet *nír-ṛti-* nicht „Nichts“, sondern „Lichtlosigkeit“, „Finsternis“ (IIQF. VI, Sachverzeichnis unter „Eschatologie“, „Feuer“, und *ṛtá-* S. 84, 97, 121, Fußn. 1; vgl. 48), und es ist zu übersetzen: „Der ihn erzeugt hat, der weiß nichts von ihm; der ihn gesehen hat, der ist getrennt von ihm. In der Mutter Schoß eingehüllt im Innern ist er, der Kinderreiche, in die Lichtlosigkeit (= Finsternis) eingegangen.“ Lösung: Der Gerstensame. Daraus, daß die Gerste (*yava-*) das Brotgetreide der arischen Stämme war, erklärt sich das Maskulinum *ya* der ersten Zeile. Die Mutter ist natürlich die Erde. *nír-ṛti-* „Lichtlosigkeit“, „Finsternis“ ist Synonym von *támas-*, *támāṃsi-* und bezeichnet darum gewöhnlich den Aufenthalt der Mächte der Finsternis (*rakṣás-*), die ja auch als unter der Erde hausend gedacht werden, ist aber hier, im Rätsel, in seiner allgemeinen etymologischen Bedeutung gebraucht.

Vollständig einverstanden bin ich mit Porzigs glänzender Lösung des Rätsels X, 27, 13. Er übersetzt: „Von unten auf[1] verschlingt er, den Gegenüberstehenden ißt er, mit seinem Haupte hat er gegen ein Haupt eine Wehr gelegt. Sitzend zerreißt er die aufrecht Stehende im Schoße, unten geht er der ausgestreckten Erde entlang.“ Erläuternd fügt Porzig hinzu: „Das Pflügen wird als Begattung der Erde durch den Pflug gefaßt. Dabei ist an den einfachen Hakenpflug zu denken, der gleichsam sitzt, wenn er den Schoß der Erde zerreißt (*uttānā* bezeichnet auch sonst im Veda die Stellung der Gebärenden oder

[1] Wörtlich wäre: „vom Fuße her“. Gemeint ist der eiserne Haken, den der indische Pflug noch heute statt der Pflugschar hat.

Empfangenden). Sein „Haupt“ ist das Stirnjoch, das sich gegen das Haupt des Zugstiers legt. Bei diesem Rätsel wird es besonders klar, daß der verrätselte Gegenstand nicht einfach verhüllt, sondern gerade durch die Verkleidung auf seine tiefere Bedeutung zurückgeführt wird.“

Wie bei allen Primitiven, so gilt auch bei den Ariern der Name als ein Teil der Person. Kennt man den Namen oder gar den höchsten Namen eines geistigen Opferwürdigen, so hat man ihn in seiner Gewalt (vgl. IIQF. VI, 91 f.). Überträgt man diesen Namen auf einen anderen, so überträgt man auf ihn sein Wesen[1]. Daraus erklären sich teilweise, glaube ich, die dramatischen Lieder des Ṛgvedas. Auf der Wanderung nach Indien kommt der Stamm, dessen Priester Viśvāmitra ist, an die Flüsse Vípāś und Śutudrí, die so geschwollen sind, daß ein Übergang über sie unmöglich erscheint. So dichtet er denn einen Text, der ein Gespräch zwischen ihm und diesen beiden Flüssen darstellt und dessen Ergebnis das ist, daß sie dem wandernden Stamme die Durchfahrt gewähren (ṚV. III, 33). Dadurch, daß die Darsteller den Namen der Flüsse tragen, sind sie zu Trägern ihrer mit ihrem eigenen menschlichen Körper vermischten „geistigen“ Gestalt geworden. Indem sie in dieser Gestalt den Durchzug gewähren, bewirken sie, daß es die Flüsse auch in ihrer Naturgestalt tun.

Das Wesen eines geistigen Opferwürdigen bleibt also dasselbe, gleichgiltig, in welcher seiner Gestalten er erscheint; und darum ist auch seine Wirksamkeit in allen diesen Gestalten dieselbe. Wir werden (S. 209 ff.) sehen, daß Miθra wie der vedische Indra in seiner Naturgestalt mit dem *vazra-*, dem Blitze, ausgerüstet ist. Hauptsächlich aber verehrt man ihn als Helfer in der Schlacht, eben weil der *vazra-* die wirkungsvollste aller bekannten Waffen ist. Das Zusammentreffen einer Schlacht und

[1] Daher sind die Texte, die den Namen eines „geistigen Opferwürdigen“ enthalten, gleichfalls seine Leiber: s. oben S. XXIII f.; daher übertragen die nach Indien gelangten vedischen Stämme die Namen *Sárasvatī* und *Saráyu* auf die Flüsse ihrer neuen Heimat.

eines Gewitters und die Vernichtung gerade des feindlichen Heeres durch einen Blitzstrahl ist jedenfalls ein zu seltener Vorgang, als daß er die Stellung rechtfertigen würde, die gerade Miθra als Kriegshelfer einnimmt. Trotzdem zeigen die Schilderungen der Tätigkeit Miθras in der Schlacht, die wir zu besprechen haben werden, daß man sich bei ihnen der Naturgestalt und der Tätigkeit Miθras als des Gewittergottes voll bewußt war. Müßige Dichterphantasien liegen hier natürlich nicht vor; handelt es sich doch um die ernsteste Frage, die es für den Mazdayasnier überhaupt gab, und die der ganzen mazdayasnischen Religion und ihrem Kulte das Gepräge gibt: die Frage der Existenz und der Abwehr und Vernichtung der Feinde. Folglich werden wir die Kampfschilderungen, in denen Miθra wie der Gewittergott wirkt, als völlig ernst gemeint aufzufassen haben. Dann kann ihnen wiederum nur der Glaube zugrunde liegen, daß Miθra der Schlacht zwar in seiner geistigen, unsichtbaren Gestalt beiwohnt, daß er aber auch in dieser Gestalt genau so wirkt, wie in seiner Naturgestalt. Auch in seiner geistigen Gestalt also leuchtet er dem, dem er wohlwill, nimmt dagegen seinen Gegnern das Licht, enthält ihnen das den Sieg verleihende *xvarənah-* vor und tötet sie mit dem *vazra-*, d. h. mit dem Blitze.

Auf die Frage nach dem Verhältnis der „geistigen“ Gestalt zur Fravaši gehe ich hier nicht ein, da sie für den in dieser Abhandlung behandelten Gegenstand belanglos ist. Sie wird in einer ausführlicheren Darstellung der gesamten awestischen Weltanschauung („Religion“) besprochen werden.

Der awestische Begriff der Person.

Aus verschiedenen Stellen in den bisherigen Erörterungen hat sich bereits ergeben, daß der arische Begriff der Person von dem unsrigen erheblich abwich. Wenn die Wörterbücher der alt-arischen Sprachen häufig von „Personifikationen“ sprechen, so mißverstehen sie einen Grundzug der arischen Weltanschauung. Denn in den Augen der Arier war alles Vorhandene Person; dagegen fehlte ihnen noch der Begriff der Sache[1]. Im Awesta ist der Schritt zur Depersonifikation noch nicht getan; bei den indischen Ariern taten ihn die wichtigsten der älteren Upaniṣaden (s. Indog. Forschungen 41 (1923), 188).

Da der Charakter der Lebewesen durch die in ihnen verkörperten Feuer bestimmt wird, so ist der arische Begriff der Person durch die Anschauungen bedingt, welche die Arier vom Feuer hegten. Der vedische *agní-* wie der ihm entsprechende awestische *ātar-* sind einheitliche Wesen, Personen, und haben doch unzählige Leiber. Daraus ergibt sich, daß eine Person unter Umständen beliebig viele Leiber haben kann und darum kein Individuum zu sein braucht (s. oben, S. 68 ff.).

Das Feuer kann licht (gut) oder finster (schlecht) sein. Eines von beiden oder Mischungen aus beiden bilden den Kern sämtlicher Wesen der Schöpfung. Diese sind

[1] Sprachlich zeigt sich das z. B. darin, daß unter den awestischen geistigen Opferwürdigen nicht nur Maskulina und Feminina, sondern auch eine ganze Anzahl Neutra vorhanden sind: *vohumanah-*, *xšaϑra- (vairya-)*, *hvar- (xšaēta-)*, *xvarənah-*, *aša- (vahišta-)*, *ϑwāša-* usw. Man vergleiche damit das Pantheon z. B. der klassischen Völker.

darum alle nur verschiedene Verkörperungen der Feuer, sind je nach der Art dieser Feuer oder nach der des in ihnen überwiegenden Feuers *ašavan-* oder *dru(g)vaṇt-*. *Aša-* und *druj-* sind darum die höchsten Personen, zu denen alle anderen Wesen der Schöpfung als Teile gehören.

Die lichten wie die finsteren Feuer, welche die Wesen erfüllen, sind zwar ihrer je lichten (warmen, das Gedeihen fördernden) oder finsteren (kalten, vernichtenden) Grundsubstanz nach gleich, sind *aša-* oder *druj-*; aber nach ihrer Intensität und Sonderwirksamkeit unterscheiden sie sich voneinander. So wird das Bahrām-Feuer, das die heutigen Parsen als das höchste Tempelfeuer unterhalten, durch Zärimonien, deren Durchführung ein ganzes Jahr erfordert, aus verschiedenen anderen lichten Feuern hergestellt, die zu immer höheren Feuerformen durchgeläutert werden.

Zwischen den einzelnen Verkörperungen je des lichten und des finsteren Feuers besteht darum nur ein Grad-, aber kein Wesensunterschied. Die einen sind *ašavan-* „Besitzer des Lichtes-des-Heils“, die anderen *druvaṇt-* „Besitzer der Vernichtung“. Aus dem fortwährenden Kampfe der lichten und der finsteren Schöpfung, der durch die beiderseitigen Feuer geschieht, ergibt sich, daß gegenseitige Mischungen in den Herzensfeuern eintreten können, die sich dann in entsprechenden Gedanken, Worten und Taten äußern. Das Überwiegen der guten oder der bösen entscheidet für die Zugehörigkeit eines Wesens zur lichten oder finsteren Schöpfung. Gleichheit beider bedingt Zugehörigkeit zu beiden. S. oben, S. 11 und 64 f. Daß die *druj-* „Vernichtung“ die höchste Form des daēvischen Feuers ist, haben wir bereits gesehen.

Das *aša-* („Licht-des-Heils“) ist, wie das *Ašəm vohu* (Y. 27, 14) besagt, „das leuchtendste Licht“. Das „leuchtendste *aša-*“ (*aša- vahišta-*) wiederum ist mit dem *savah-*, der *saokā-*, den *anaγra- raocah-* („anfangslose Lichter“) identisch. Die eben genannten Wörter sind Synonyma und bezeichnen dasjenige Feuer, welches den Lichthimmel erfüllt. Somit ist das *aša-* wie das vedische

bráhman- das Urlicht oder Urfeuer (IIQF. VI, 26)[1], und *ṛtá-* und *bráhman-* sind Synonyma, deren Bedeutungsschattierung noch zu bestimmen bleibt.

Auch das „knochenbegabte“ Einzelwesen ist kein Individuum, sondern besteht aus verschiedenen Personen, dem Körper, der *daēnā-*, dem *baoδah-*, dem *urvan-*, dem (*vohu-* „hellen“ oder *aka-* „finsteren“) *manah-* usw.[2] Genau so, wie sich die *daēnā-*, das *manah-*, das *baoδah-*, der *urvan-* teils in den Leibern befinden, teils außerhalb derselben als selbständige Wesen erscheinen, ist die Sonne (*hvarə xšaētəm*) ein selbständiges Wesen und zugleich Ahura Mazdāhs Auge, sind die Sterne selbständige Wesen und zugleich Augen Miθras, besteht Ahura Mazdāh als selbständiges Wesen und als *urvan-* der *aməša- spəṇta-*, in die er eingegangen ist (s. S. 30 und 33 ff.), ist der finstere Geist (*aŋra- mainyu-*) selbständig und zugleich Indra, Śarva, Nāsatya, d. h. die Kollektivperson, von der die Genannten unbeschadet ihrer eigenen Selbständigkeit nur Teile sind, wie die *avatāra-* in der indischen Mythologie Teile (*aṃśa-*) des neben ihnen selbständig bestehenden Viṣṇu sind. S. oben, S. 69. Den Ohren Ahura Mazdāhs opfert man als selbständigen Opferwürdigen genau so wie seinem Auge, dem *hvar- xšaēta-*, „dem Besitzer feuriger Rosse“.

In der Gāθā Y. 51, 3 heißt es: „Herbei sollen eure Ohren zu denen kommen, die sich euren Werken anschließen, o Herrscher, o Licht-des-Heils (*ašā*), durch ihrer Zunge, durch des hellen Gedankens Worte, deren erster Lehrer du bist, Verstand (Mazdāh)!“

Da die Wirkung eines Wesens durch die Arten des Feuers bedingt ist, aus welchen es, ausschließlich oder unter Beimischung anderer Materie, besteht, so schließt man aus der Art seiner Wirksamkeit auf seine Zugehörig-

[1] Die vedischen Stämme sind in der Spezialisierung der Feuer noch nicht so weit fortgeschritten, wie die awestischen. *bráhman-* wird also auch im Sinne der awestischen Spezialfeuer *daēnā-* und *xvarənah-* gebraucht.

[2] Vgl. die ganz ähnliche Lehre der Taittirīya-Upaniṣad 2, 1 ff.; Vf., Weisheit der Upanischaden, S. 12.

keit zur lichten oder zur finsteren Schöpfung. So kommt man dazu, im Winde je nach seiner Wirksamkeit und seinen Eigenschaften, trotzdem man ihn als eine einheitliche Person betrachtet, teils einen Opferwürdigen, teils einen *daēva-* zu sehen (s. oben, S. 63). Man unterscheidet nicht etwa zwei verschiedene Winde, einen ahurischen und einen daēvischen, sondern nimmt, wie die oben angeführte, oft wiederholte Opferformel zeigt, eine Person an, welche zum Teil dem leuchtenden, zum Teil dem finsteren Geiste angehört, also eine Mischung von Bestandteilen beider ist.

Es versteht sich demnach von selbst, daß dem Awesta die Begriffe „Gott“ und „Teufel“ im christlichen Sinne fremd sind. Die Wörter, welche die Iranisten mit „Gott“ übersetzen, sind *baγa-*, *yazata-*, *aməša- spənta-*, während sie *daēva-* mit „Teufel“ wiedergeben.

baγa- „Zuteiler“ ist Synonymon von *dātar-*, und dieses ist genau = δωτήρ (ἐάων); s. S. 146 zu Yt. 10, 50.

yazata- heißt „opferwürdig“, und bezeichnet als Substantivum alle Wesen der lichten Schöpfung, die Unsterblichen so gut wie die sterblichen Tiere und Menschen sowie deren Eigenschaften, Handlungen und Geräte, die alle Teilpersonen der höchsten Kollektivperson sind. Ihnen allen wird im Yasna tatsächlich geopfert.

aməša- spənta- heißt „erleuchteter Unsterblicher“; vgl. S. 41.

Für „Tier“ im Gegensatz zu „Gott“ und „Mensch“ besitzen die arischen Sprachen gar kein Wort. *pasu-* heißt „Vieh“, nicht „Tier“, und das sehr bezeichnende Dualkompositum *pasu vīra* bedeutet dasselbe, wie *gaēϑā-*, die einem Besitzer gehörigen Stücke Vieh und die zu dessen Schutz und Pflege nötigen Männer[1]. Sonst kennt man

[1] Bartholomae gibt AirW. Sp. 478 ganz richtig die Etymologie (Ableitung aus der Wurzel ^{1}*gay-* „leben“). Das Wort *gaēϑā-* bedeutet demnach „das Lebende“, „das Lebewesen“ im Sinne des „knochenbegabten“, also im irdischen Dasein befindlichen Wesens, im Gegensatz zu dem aus reinem Feuer bestehenden „geistigen“. Ganz unverständlich ist mir darum Bartholomaes Bedeutungsansatz (Sp. 477) „2) ‘Wesen’ im Sinne von

einige wenige Tiernamen. Alles was sich durch die Luft bewegt ist *vi-* oder *mərəγa-* „Vogel“; auch der Fisch ist als solcher bekannt. Daneben kommen einige wenige Vogel- und Fischnamen vor, die man unterscheidet. Daß dies aber mit unserer modernen Systematik nichts zu tun hat, beweist schon die Tatsache, daß der Begriff „Säugetier“ unbekannt ist. Alle nützlichen, Nahrung und Kleidung liefernden Tiere sind „Kuh“ (*go-*, fem.), und Y. 71, 9 heißt es: „Wir opfern der gesamten Kuh, der unter dem Wasser lebenden und der unter der Erde lebenden und der sich im Fluge bewegenden und der im Raume gehenden und der auf der Weide befindlichen“. Ebenso sind alle nützlichen Raubtiere „Hund“[1]. Sie alle haben „Seelen“ (*urvan-*), wie Y. hapt. 39, 2 = Yt. 13, 154 zeigt, und diesen ihren Seelen wird geopfert. Wie der Hund einerseits eine hervorragende Stellung neben oder gar über dem Menschen einnimmt, so wird er andererseits, wenn er seine Pflicht nicht tut, genau so wie dieser nach ganz bestimmten Gesetzen bestraft (V. 13, 29 ff.), also als vernunftbegabte Person behandelt.

Die Sterblichkeit der irdischen Wesen bedingt

‘Anwesen’; ‘Gehöft, Haus und Hof, Hausstand *(familia)*’, überhaupt ‘Hab und Gut’ (im Gegensatz zu *tanū-*, *tanuš-*), ‘weltlicher Besitz’ (im Gegensatz zu *aŋhav-* I 2)“. Über die Abwegigkeit der Parallele nhd. „Wesen“, „Anwesen“ zur Begründung der angeblichen Bedeutungsentwicklung braucht man kein Wort zu verlieren. Sachlich ist einzuwenden, daß hier wieder ganz naiv die Verhältnisse unserer Landwirtschaft auf die awestische Herdenwirtschaft übertragen werden. In den *gāϑā-* spielt der Ackerbau überhaupt noch keine Rolle. Im jüngeren Awesta heißt *vāstrya- fšūyant-* „viehzüchtender Weidebesitzer“, nicht aber „Viehzüchter und Ackersmann“ (Geiger, OK. 373). Der Kult der „Pflanzen“ im Awesta erklärt sich aus der Viehzucht, nicht aus dem Ackerbau. Der Ackerbau spielt in den Yašt noch keine große Rolle (vgl. aber Yt. 10, 61. 13, 43. 78) und gewinnt erst im Vendīdād größere Bedeutung. Die Viehzucht bleibt aber auch hier die Hauptsache.

[1] Bösartige Hunde dagegen gehören, wie die Wölfe und deren Bastarde der finsteren Schöpfung an und sind von daēvischem Feuer *(aošah-)* erfüllt: V. 13, 42 f. S. auch unten, S. 228.

keinen Wesensunterschied von den rein geistigen; denn der Tod entfernt nur die vergängliche Materie und damit eine rein äußerliche Schranke zwischen den „geistigen" und den „knochenbegabten" Opferwürdigen.

Genau dasselbe gilt von den Wesen der finsteren Schöpfung. Auch zwischen ihnen besteht keinerlei Wesensunterschied. Der Päderast (V. 8, 31), die Schildkröte (V. 13, 6), die Leichenstätte (*daxma-*, V. 7, 54; s. oben, S. 24), der Berg Arəzūra (V. 3, 7. 19, 44f.) sind *daēva-*, die Schlange Dahāka ist *druj-* (Y. 9, 8). Alle schädlichen Raubtiere sind „Wolf" oder „diejenigen, welche das Feuer des Wolfes besitzen". Ähnlich unterscheidet man „diejenigen, welche das Feuer der Schlange" und „diejenigen, welche das Feuer der Zweibeinigen besitzen". Unter letzteren sind alle menschlichen Feinde, Räuber, Diebe, Hexen, Zauberer, Irrlehrer usw. zu verstehen. Vgl. unten, S. 228.

Das Weltgebäude besteht darum aus sich zu immer höheren Kollektivpersonen zusammenschließenden Einzelpersonen. Arədvī und die Gestirne sind Teile Miθras des Nachthimmels, die Sonne ist das Auge Ahura Mazdāhs des Taghimmels (s. unten, S. 250), die Pflanzen und die Gebirge sind Körperteile der Erde, und doch sind alle die Genannten zugleich selbständige Opferwürdige.

Schon in urarischer Zeit vereinigte man die höchsten *devá-* oft zu Kollektivpersonen, deren Einheit man sprachlich durch Dualkomposita ausdrückte. Das Opfer, wie es im Yasna ausgebildet ist, zieht aus dieser Anschauung die praktische Folgerung, indem es durch die Vermischung aller Wesen der lichten Schöpfung die Kollektivperson wirklich herstellt; s. oben, S. 70. Die Yašt kennen dieses Opfer nicht.

Vərəθraγna- „die Feindetötung", „der Sieg", heute Bahrām, ist gleichfalls eine aus vielen Einzelfeuern hergestellte Kollektivperson; s. oben, S. 44.

Auf derselben Anschauung beruht die Gliederung der menschlichen Gesellschaft, in der die Einzelpersonen gleichfalls zu immer höher gestuften Kollek-

tivpersonen zusammengefaßt werden. Die Häuser, die Dörfer, die Gaue, die Länder haben je einen *ratu-* „Ausstrahler", oder, wie der vollständige Titel lautet, einen *aṣ̌ahya ratu-* „Ausstrahler des Lichtes-des-Heils"[1]. Die höchste über den übrigen sterblichen *ratu-* stehende Kollektivperson, der „*ratu-* des gesamten knochenbegabten Lebens", ist Zaraθuštra.

Dieser strahlte seine *daēnā-* aus und den zu Bekehrenden ein durch seine Lieder, die *gāϑā-*, welche als wirkungsvollste Opfertexte dem Yasna einverleibt sind. Jeder Priester muß sie gelernt haben und strahlt sie seinerseits wieder und wieder durch ihren Vortrag aus. Die Substanz dieser Lieder ist das Himmelsfeuer. Da nun die durch gleiches Feuer bedingte gleiche Wirkung Personengleichheit bedingt, so sind die gelehrten Priester mit Zaraθuštra personengleich, sind nur verschiedene Verkörperungen desselben Wesens. So ist es zu erklären, wenn sich Y. 8, 7. 11, 14 der Zaotar selbst als Zaraθuštra bezeichnet.

Y. 19, 18 bezeichnet der Name Zaraθuštra aus dem gleichen Grunde den obersten Priester als obersten *ratu-*. Zur Bezeichnung dieses obersten *ratu-* verwendet man, eben weil sich auch die anderen, die *gāϑā-* auswendig könnenden Priester mit Zaraθuštra identifizierten, auch den Superlativ Zaraθuštrōtəma „der höchste Zaraθuštra"[2].

Wenn Yt. 10, 115 Miθra den „*ratu-* der Häuser, der Dörfer, der Gaue, der Länder, der *Zaraϑuštrōtəma*" nennt, so kann das nur den Sinn haben, daß er seinerseits die den Genannten übergeordnete Kollektivperson ist.

Der *ratu-* der Gestirne ist nach Yt. 8, 44 Tištriya (der Regenstern Sirius).

Der höchste *ratu-* der „geistigen" und somit der gesamten lichten Welt aber ist, wie sich aus zahlreichen Stellen ergibt, natürlich Ahura Mazdāh.

[1] S. S. 13.

[2] Ganz unverständlich ist mir Bartholomae, AirW., Sp. 1677: „der am meisten dem *Zaraϑuštra* gleicht", mit der Erklärung: „Name der an der Spitze des Priestertums stehenden Gottheit".

Die Yašt, insbesondere Yašt 10.

Wie der Name besagt und der Inhalt beweist, sind die echten, d. h. die metrisch abgefaßten Yašt Opfertexte. Sie wurden, wie wir noch sehen werden, ganz ebenso wie die vedischen Lieder verwendet, also bei den Opfern gesungen.

Dabei ist das den Yašt zugrunde liegende Opfer noch das altarische, dem ṛgvedischen entsprechende. Es ist verschieden vom altpersischen, wie wir es aus Herodot I, 132 kennen, und vom arsakidischen und sāsanidischen, wie es im Yasna und im Vīspered vorliegt. Das Yasna- und Vīspered-Opfer ist seinem Grundgedanken nach eine Fortbildung des altpersischen, nicht des ostiranischen, wie ich an anderer Stelle zeigen werde.

Daß Zoroaster selbst das Haoma- und das Tieropfer bekämpfte, ist bekannt. Sein Versuch, der Vernunft zum Siege zu verhelfen, scheiterte an den Tatsachen des Lebens. Die räuberischen vedischen Stämme, welche unter dem Schutze der *devá-* fochten und deren Beistand durch das Soma- und Tieropfer gewannen, bewiesen den friedlichen iranischen Viehzüchtern, unter denen die alten Yašt entstanden sind, durch die Tatsache ihrer Überlegenheit, daß nicht die von Zoroaster gelehrten Begriffe, sondern die *daēva-*, d. h. also die Naturmächte, den Lauf des kosmischen wie des irdischen Lebens bestimmten.

Wenn also Zoroasters Lehre, woran ich stark zweifle, jemals in Ostiran wirklich in ihrer Reinheit durchgeführt worden ist, so wurde sie jedenfalls sehr bald wieder durch den Kult der Naturmächte verdrängt. Ein Teil der von Zoroaster gelehrten Mächte wurde zwar theoretisch in den Kult aufgenommen, führte hier aber ein Schattendasein.

Die Hauptmächte, denen man huldigte, blieben oder waren bald wieder Ātar das Feuer, der Rauschtrank Haoma, Miθra der Sternhimmel, Arədvī die Milchstraße, Vərəθraγna der arische Bezwinger des Hauptfeindes, der Dürre, und darum zugleich der Sieg überhaupt, ferner der Wind, die Gewässer, die Gebirge und die Pflanzen, weiter die Sterne als die Regenspender sowie das Himmelslicht in seinen verschiedenen Formen und diejenigen Opferwürdigen, denen man seine Spendung zuschrieb. Alle diese Opferwürdigen aber sind Naturkräfte, arisch **daivá-*, d. h. also diejenigen Wesen, die Zoroaster so leidenschaftlich bekämpfte, denen er die Herrschaft über die Welt und ihre Teile absprach, die er mit den *rakṣás-*, den den Menschen feindlichen Mächten der Finsternis, auf gleiche Stufe stellte.

Zwar war seit Zoroaster oder der Einführung seiner Lehre der alte Ausdruck arisch **daivá-*, awest. *daēva-* zur Bezeichnung dieser Naturmächte verpönt und wurde, der Etymologie zum Trotze, nur noch zur Bezeichnung der Mächte der Finsternis verwendet; aber ihrem Wesen nach waren die *mainyava- yazata-* „die geistigen Opferwürdigen“, oder die *aməṣ̌a- spəṇta-* „die erleuchteten Unsterblichen“, wie man sie jetzt nannte, den alten arischen, noch bei den vedischen Stämmen verehrten **daivá-* völlig gleich.

Ein so in unserem Sinne abstraktes System die Welt regierender Mächte, wie Zoroaster es aufgestellt hatte, vermochte natürlich niemals Gegenstand des Glaubens für die Menge zu werden. Dazu waren die altererbten Vorstellungen zu tief eingewurzelt, dazu war die Bildung der Arier noch zu gering, ihre Weltanschauung noch viel zu kindlich. Wie stark die übererbten Vorstellungen waren, das ersehen wir daraus, daß sich selbst die von Zoroaster gelehrten Wesen, der Verstand Mazdāh-, die Herrschaft Xšaθra-, die Viehzucht der Seßhaften Āramaiti- usw. eine Umbildung in Naturkräfte gefallen lassen mußten, offenbar, weil man sie anders zu begreifen nicht imstande war. Ahura Mazdāh „der Herrscher Verstand“ wird auf diese Weise zum Himmel, dem vedischen Indra entsprechend, oder gar nur zum

Taghimmel, den man Miθra dem Nachthimmel an die Seite stellt, und schließlich wird er, wie wir noch sehen werden, bei ostiranischen Stämmen zur Sonne. Ähnlich wird dem „hellen Gedanken“ Vohu manah der Schutz der nützlichen Tiere, dem „Lichte-des-Heils“ Aša der des Feuers, der „Herrschaft“ Xšaθra der der Metalle, der „Viehzucht der Seßhaften“ Āramaiti der der Erde, der „Unversehrtheit“ Haurvatāt (s. IIQF. VI, 152) der der Gewässer, der „Unsterblichkeit“ Amərətāt der der Pflanzen zugewiesen.

Das „leuchtende *Himmelslicht“, die Sonne, wird zu Ahura Mazdāhs Auge. Ja in einzelnen Yašt wird Ahura Mazdāh den alten Naturkräften untergeordnet, was sich besonders darin zeigt, daß er ihnen opfert, wie in Yt. 5, 17 ff. der Arədvī, in Yt. 8, 25 dem Tištriya, in Yt. 15, 2 ff. dem Sturme (Vāyu). Auch in Westiran wenden sich die Achämeniden sehr bald wieder dem Kulte der Naturmächte zu, Xerxes (IIQF. I, 12), Artaxerxes II. und III. (IIQF. I, 20).

Das Tier- und Haoma-Opfer aber bilden nach wie vor Zoroaster den Mittelpunkt des Kultes in Ost- wie in Westiran[1].

Die bei den Ostiraniern verwendeten Opfertexte liegen uns zum Teil noch in den alten Yašt vor, also in Yt. 5, 8, 9 (?), 10, 13—17, 19, sowie in Y. 9—11 und 57.

Sicherlich waren diese Opfertexte ursprünglich viel weniger umfänglich, als die Yašt-Texte, wie wir sie heute besitzen. Aber wie bei den vedischen, so erweiterten auch bei den awestischen Stämmen die Priester die einfachen Opfer zu immer umfangreicheren Zärimonien, und dadurch nahmen die Opfertexte im awestischen Kult immer größeren Umfang an.

Im Miθra-Yašt, 10, 138, wird das Darbringen eines „langen Opfers“ für ketzerisch erklärt; aber das hat die Entwicklung nicht aufzuhalten vermocht. Zwei von den alten Yašt, das Haoma-Yašt (Y. 9—11) und das Sraoša-

[1] Das Haoma-Opfer, von dem Herodot nichts weiß, ist wahrscheinlich von Ost- nach Westiran verpflanzt worden. Der Haoma, ved. Sóma, ist außerhalb Ostirans noch nicht nachgewiesen.

Yt. (Y. 57), sind ebenso wie die Gāθā und andere selbständige Texte in den Yasna aufgenommen worden, den Haupttext des säsanidischen Opfers. Die anderen Yt. bilden heute einen Teil des „kleinen Awestas“ (Xorde Avesta) und werden bei den Opfern nicht mehr verwendet.

Schon die Einteilung der Yašt in *karde* „Abschnitte“ beweist, daß wir in ihnen z. T. stark erweiterte Texte vor uns haben. Diese Abschnitte bilden kleine, in sich selbständige Teile und werden daher mit je einer herkömmlichen Opferformel eingeleitet und geschlossen.

Damit soll nicht gesagt sein, daß jeder dieser Abschnitte ursprünglich ein selbständiges Lied gebildet hätte. Einer solchen Annahme widerspricht der Textbestand. In mehreren alten Yašt ist eine zielbewußte Anordnung der Glieder, welche die einzelnen Karde bilden, nicht zu verkennen. Neben dem Lobpreis des Yazata, dessen Opfer das betreffende Yašt zu begleiten bestimmt ist, finden wir als wiederkehrende Bestandteile die Nennung bekannter Personen, welche ihm geopfert haben und denen er, je nachdem diese Opferer der lichten oder der finsteren Schöpfung angehörten, seine Hilfe gewährte oder versagte; die Aufzählung seiner Eigenschaften, die Art seiner Hilfe, seine Klage, daß man ihm nicht opfere, die Angabe der Vorteile, die man durch das ihm dargebrachte Opfer erlange, Bestimmungen über diejenigen Personen, welche am Opfer beteiligt werden dürfen. Aber es ist ohne weiteres zu erkennen, daß kein einziges dieser Yašt noch den unverfälschten Urtext enthält. Nicht nur enthalten verschiedene Yašt zahlreiche gleichlautende Stellen: auch innerhalb einzelner Yašt lassen sich auf Grund der Sprache, der Metrik, des Inhalts frühere von späteren Stellen unterscheiden. Das Tištriya-Yašt z. B. enthält hintereinander vier verschiedene Darstellungen der Entstehung des Gewitters, die ihr verschiedenes Alter schon durch den Umstand beweisen, daß zwischen ihrer Abfassung die Entdeckung gemacht worden war, daß der Regen nicht aus dem Feuerhimmel, sondern aus den Wolken stammt (s. IIQF. II, 54 ff.).

Auch das zehnte Yašt, welches Miθra gewidmet ist, ist nicht aus einem Gusse. Es besteht aus einer zu einem Ganzen vereinigten Sammlung von Opferliedern, deren zeitliche und örtliche Verschiedenheit schon durch das Metrum erwiesen wird. Die zweite Hälfte stammt sicher in der Hauptsache aus späterer Zeit, als die erste, obwohl sich auch in der ersten Hälfte Stücke verschiedenen Alters befinden[1].

Die verschiedenen „Abschnitte“ (*karde*) sind im 10. Yašt ohne jedes logische Prinzip aneinandergereiht. In den meisten wird Miθra als Helfer im Kriege und als Bekämpfer der *daēva*- und ihres menschlichen Anhanges geschildert, gepriesen und angerufen. Da sich diese seine Eigenschaft aus seinem Naturcharakter ergibt, so ist es selbstverständlich, daß in einzelnen dieser Stellen Miθras Charakter als Naturerscheinung und als Helfer im Kampfe mit einander verquickt sind. Denn diesen Unterschied machen nur wir Modernen, während im arischen Denken die Natur- und die Kriegsmacht Miθras eine Einheit bildete. Vgl. Karde IV, VII, VIII, X, XV, XVI, XXI, XXIV, XXXIV, XXXV. Miθras Kriegswagen, seine Waffen und seinen Auszug schildern die Karde IV, XII, XVII, XXIV—XXVI, XXVIII, XXXIf., XXXIV, seine Wohnung VIII (?), X, XII, während XIII, XIX und XXVII seine Klage, daß man ihm nicht opfere, mit auf sie folgendem Opfergelübde enthalten. Als Schützer des Bündnisses erscheint er in I und in XXIX, usw.

Die Sprecher der meisten Karde sind die Opferpriester in Vertretung der Gemeinde. Aber §§ 1—3 des ersten Karde enthalten eine von Ahura Mazdāh dem Zoroaster gespendete Belehrung über Miθra, Karde XXX dasselbe nebst Anweisung für die Ausführung des Opfers, Karde XXXII dasselbe nebst Vorschrift über die zu verwendenden Priester. In Karde XXXIV, 143 wird Spitama angeredet, als Sprecher also gleichfalls Ahura Mazdāh

[1] Vgl. Vf., Beiträge zur Metrik des Awestas und des Ṛgvedas, S. 9 f. 19 und S. 25.

gedacht. Diese Stücke widersprechen dem Liedcharakter[1]. Miθra dagegen spricht in §§ 54 f., 73 f., 108—111, 118, die Sonne in § 91.

Unter die spätesten Teile des 10. Yašts gehört Abschnitt XXXI (Tiraden 123—135), dessen Verfasser nicht mehr imstande ist, richtiges Awestisch zu schreiben. In 126 a steht der Genetiv *rašnuvō*, durch das Metrum gedeckt, als Subjekt, in 128 a = 129 a = 130 ah = 131 ag = 132 a steht *avam vāšahya* = *illum currūs* in der Bedeutung „dort auf dem Wagen“. Danach wird man auch 126 d, wo der Akkusativ als Subjekt steht, nicht verbessern dürfen.

Wie fern der Verfasser der alten Zeit steht, in der man die Bedeutung der mythologischen Namen noch kannte, zeigt § 127, wo dem Dāmōiš Upamana Ebergestalt beigelegt wird. Daß man darin keinen mythologischen Tiefsinn suchen darf, beweist der Umstand, daß die Schilderung der Ebergestalt Yt. 14, 15 entlehnt ist, wo sie eine der Erscheinungsformen Vərəθraγnas bildet, dem allein sie nach dem dortigen Zusammenhang zukommt. Aus dieser Stelle ist sie, gleichfalls als Schilderung Vərəθraγnas, zum größten Teil in Yt. 10, 70 herübergenommen worden. Der Verfasser von Yt. 10, 127 dagegen hat keine Ahnung mehr davon, weshalb Vərəθraγna diese Gestalt zugeschrieben wird und benutzt das fremde Versmaterial rein mechanisch, um einem Opferwürdigen Gestalt zu verleihen, den er offenbar auch nur dem Namen nach kannte.

So ist auch die Schilderung der Waffen Miθras in diesem Karde ohne jeden mythologischen Wert. Hier hat einfach ein menschlicher Großer zum Vorbild gedient, der auf seinem Kriegswagen einherfährt und dessen Ausrüstung nur übertrieben wird. Nach Tirade 96 ist Miθras

[1] Auch andere, aber nicht alle Yašt sind stellenweise Ahura Mazdāh in den Mund gelegt: Yt. 1, 1 ff.; 2, 11; 3, 1; 4, 1; 5, 1 (vgl. 5, 90 das Gespräch Zoroasters mit Arədvī); 8, 1; 10, 1; 11, 4; 12, 1; 13, 1 (vgl. 18); 14, 1; 18, 1. In den übrigen Yašt einschließlich Y. 9—11 und 57 ist dies nicht der Fall. Daß es sich bei der Einführung Ahura Mazdāhs wenigstens in die Texte der älteren Yašt um Zusätze handelt, ergibt der Zusammenhang.

Waffe der *vazra-*, der Blitz, der ihm als dem Gewitterspender zukommt. Auch der Verfasser von Karde XXXI weist ihm den *vazra-* zu. Dabei entlehnt er 6 von den insgesamt 7 Versen der 132. Tirade der 96. Die Tatsache der Entlehnung wird durch den Umstand gesichert, daß die in § 96 als Objektskasus richtigen Akkusative in § 132 als S u b j e k t s kasus erscheinen.

Über die Komposition der 143. Tirade s. die 5. Fußnote zu dieser, unten S. 172.

D i e s p ä t e A b f a s s u n g d i e s e r A b s c h n i t t e s e t z t i h r e E n t s t e h u n g i n W e s t i r a n, a l s o i n P e r s i e n, v o r a u s, i n d e m L a n d e a l s o, i n w e l c h e m d a s a u f *miϑra-* z u r ü c k g e h e n d e n e u p e r s i s c h e W o r t *mihir* d i e B e d e u t u n g „S o n n e" h a t. W e n n n u n s e l b s t i n d i e s e n A b s c h n i t t e n M i θ r a d u r c h a u s n o c h v o n d e r S o n n e g e s c h i e d e n w i r d u n d s i e n i c h t s e n t h a l t e n, w a s s e i n e D e u t u n g a u f d i e S o n n e z u l i e ß e, s o s i e h t m a n, w i e s p ä t d i e s e B e d e u t u n g s ü b e r t r a g u n g i s t u n d w i e v e r h ä n g n i s v o l l e s a u c h f ü r d i e M y t h o l o g i e i s t, w e n n s i e v o n d e n A n s c h a u u n g e n e i n e r s p ä t e r e n Z e i t a u s g e h t, u m d a s u r s p r ü n g l i c h e W e s e n e i n e s G o t t e s z u e r g r ü n d e n.

Im übrigen sei das Bild, das die bisherigen Erörterungen ergeben haben, noch durch folgende Konkordanz der hauptsächlichen Parallelstellen (vollständiger AiW. XVI) ergänzt.

Yt. 10, 4 = Ny. 2, 13
5 = Ny. 2, 14
6 = Ny. 1, 16. 2, 15. Der Prosaschluß = Y. 27, 15.
8 teilweise = Yt. 10, 47. 48.
9 teilweise = Yt. 13, 47 (dort von den Fravaši gesagt).
11 teilweise = Yt. 5, 33 (aus Yt. 10, 11 entlehnt).
23 f. = Yt. 10, 63.
32–34 = Yt. 10, 57–59.
47 f. teilweise = Yt. 10, 8, teilweise = Yt. 14, 63 (dort von V e r e θ r a γ n a gesagt).

Yt. 10, 50 teilweise = Yt. 12, 23.
51 teilweise = Yt. 13, 92. Ny. 1, 1.
55 = Yt. 10, 74 = Yt. 8, 11 (hier Worte T i š t r y a s).
57–59 = Yt. 10, 32–34.
63 = Yt. 10, 23 f.
68 teilweise = Y. 57, 27 (von den Rossen S r a o š a s).
70 teilweise = Yt. 14, 15; teilweise = Yt. 10, 127 (hier von Dāmōiš Upamana-).
74 = Yt. 10, 55.
88 teilweise = Y. 57, 19.
91 teilweise = Y. 62, 1.
93 f. = Y. 57, 25 f. (dort an Sraoša gerichtet).
94 auch = Yt. 10, 114.
95 teilweise = Yt. 10, 99. V. 19, 4. Aog. 66 Vgl. auch Yt. 10, 97.
96 = Yt. 10, 132.
97 = Yt. 10, 134 (hier als Hauptsatz); vgl. auch Yt. 10, 99.
98 = Yt. 10, 135.
99 teilweise = Yt. 10, 95; vgl. auch Yt. 10, 97.
103 = Y. 57, 15 (dort von S r a o š a gesagt).
104 teilweise = Y. 57, 29 (dort von S r a o š a gesagt).
109 vgl. Yt. 10, 111.
113 = Ny. 1, 7.
114 = Yt. 10, 94.
127 teilweise = Yt. 10, 70. Yt. 14, 15.
132 teilweise = Yt. 10, 96.
134 = Yt. 10, 97; vgl. auch Yt. 10, 99.
135 = Yt. 10, 98.
144 = Ny. 2, 11.
145 = Ny. 2, 12. Vgl. Y. 6, 10 = 17, 10 = 59, 10.

Nach der Ausgabe erscheint das 10. Yašt als eine Mischung von Prosa und Versen. In Wahrheit jedoch ist es ein von Anfang bis Ende r e i n m e t r i s c h e r Text. Wie die jungawestische Dichtung überhaupt ist es in Tiraden abgefaßt, die genau den Tiraden des altfranzösischen Epos und des frühmittelhochdeutschen Leichs ent-

sprechen. Der Hauptvers ist der Achtsilbler; an besonders hervorgehobenen Stellen, wie Anfang und Schluß der Tiraden und der Sätze, tritt daneben der Zehn- und der Zwölfsilbler auf. Alle diese Verse zeigen Zäsuren, die durch bestimmte Gesetze geregelt sind, welche auch im Ṛgveda für diese drei Versarten gelten. Wie die europäischen Tiraden, so wurden die awestischen gesungen. Wie diese, so sind sie durch Reime und durch Assonanzen geschmückt, die zwar in den awestischen Tiraden noch nicht unbedingt erforderlich sind, aber schon in weitem Maße herrschen. Das Nähere ist aus des Vfs. „Beiträgen zur Metrik des Awestas und des Ṛgvedas“ ersichtlich, auf die hier verwiesen sei.

Die Sonne.

Die Indogermanen betrachteten die Himmelskörper als Öffnungen im Himmelsgebirge, aus welchen der Regen und das Himmelslicht auf die Erde herabgelangte. Der Begriff „Himmelskörper“ war ihnen also fremd.

Das Wort für Stern, das den meisten indogermanischen Sprachen gemeinsam ist, ist ein Lehnwort[1]. Für den Mond hatten die Indogermanen kein gemeinsames Wort. Ein Teil von ihnen bezeichnete ihn als den „Messer“ der Zeit (Sanskrit *mā́s-*, dazu unser „Mond“ usw.), ein anderer als „die Leuchte“ oder „das Licht“ (σελήνη, *luna*), und selbst die etymologisch zusammengehörigen Bezeichnungen des Mondes weisen Abweichungen in der Wurzel wie im Suffix auf.

Ähnlich liegt der Fall bei den indogermanischen Wörtern für „Sonne“. Diese sind Ableitungen aus einer indogermanischen Wurzel **sau̯-*, Tiefstufe **sū-* „leuchten“; aber die in den indogermanischen Sprachen überlieferten Wörter für „Sonne“ gehen auf verschiedene indogermanische Grundformen zurück: **sāu̯el-*, **suu̯el-*, **s(u)u̯en-*, **sun-*[2].

Aus den einzelnen indogermanischen Sprachen ergibt sich, daß diese Basis keinen Himmelskörper bezeichnete, sondern „Himmelslicht“ bedeutete. Das griechische ἠέλιος, ἥλιος aus **sāu̯el-io-s*, das vedische *sū́r-i̯a-s* aus **sūl-io-s* bezeichnen die Sonne als etwas „zum Himmelslicht (**sāu̯el-*, **sūl-*) Gehöriges“; das albanesische *hüł-* bedeutet nicht „Sonne“, sondern „Stern“, das irische *súil* „Auge“.

[1] S. Gunther Ipsen, Sumerisch-akkadische Lehnwörter im Indogermanischen, Indog. Forschungen XLI (1923), S. 174 ff.

[2] S. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 2. Auflage, Heidelberg-Paris 1923, S. 321.

Der indogermanische Ausdruck für „Himmel“ (arisch **di̯ú-*, **díu̯-*, griechisch Ζεύς, lat. *Jup-piter*, *Dies-piter*), das griechische αἰθήρ und die vedischen und awestischen Wörter für „Himmel“ zeigen, daß sich die Indogermanen die Welt von einem großen Feuer umgeben dachten, welches jenseits des auf den Rändern der Erde ruhenden steinernen Himmelsgebirges, das über der Erde eine Höhlung bildet, den Raum erfülle[1]. Diese Anschauung läßt sich nur daraus erklären, daß die Indogermanen die Sonne, den Mond und die Sterne als Öffnungen im Himmelsgebirge betrachteten, durch welche das kosmische Feuer sichtbar wurde.

Bedürfte es eines weiteren Beweises für diese bei den arischen Völkern noch durchaus lebendige Vorstellung, so würden ihn die indogermanischen Bezeichnungen der Sonne liefern. Das griechische ἠέλιος und das vedische *sū́ri̯as-* bedeuten zufolge ihres Suffixes, idg. *-io-*, arisch *-ia-*, etwas zum Himmelslicht Gehöriges[2]. Wenn das irische *súil*, ursprünglich „Himmelslicht“, die Bedeutung „Auge“ hat, so erklärt sich das daraus, daß die Indogermanen wie noch die Arier und die späteren Inder (s. die Bhavabhūti-Stelle oben, S. 7) das Sehen als ein Ausstrahlen des Herzensfeuers durch die Augen betrachteten, daß ihnen also alle Öffnungen, durch welche Licht strahlte, Augen waren. Wir werden noch sehen, daß die Sterne Miϑras, die Sonne im Awesta Ahura Mazdāhs, im Veda der *devá-* oder Mitrā́-Váruṇas Auge ist[3]. An dem albanesischen *hül-* „Stern“ dagegen sehen wir, daß das indogermanische Wort, welches in den meisten indogermanischen Sprachen später die Bedeutung derjenigen Öffnung angenommen hat, aus welcher das Himmelslicht am wärmsten und hellsten ausstrahlte, ursprünglich auch

---

[1] S. IIQF. VI, 12 ff.

[2] Nach dem Maskulinum zu urteilen, ist vielleicht ein Wort für „Feuer“ zu ergänzen, so daß die Grundbedeutung wäre „das Himmlische (Feuer)“. Vgl. ṚV. III, 14, 4.

[3] Vgl. auch IIQF. VI, 32. Diese Anschauung geht auf das Leuchten des Hundeauges in der Nacht zurück. S. oben, S. 40 f.

für die anderen himmlischen Lichtquellen verwendet werden konnte.

Im Ṛgveda bezeichnet *súar-* das Himmelslicht im allgemeinen wie die Sonne im besonderen. Bei der nahen Verwandtschaft des Awestischen mit dem Vedischen ist zu erwarten, daß es sich im Awestischen ebenso verhält.

Darauf deutet zuvörderst schon der Umstand, daß das Awestische nicht nur *hvar-*, gāϑisch auch *xvan-* (d. i. **huvan-*), sondern auch den erweiterten Ausdruck *hvar-xšaēta-* „das leuchtende Himmelslicht“ zur Bezeichnung der Sonne verwendet. Dieser Ausdruck ist zwiefacher Deutung fähig, entweder: „das (durch die Öffnung herein) scheinende Himmelslicht“, oder das „leuchtende Himmelslicht“ im Gegensatz zu dem milderen, durch die Sterne gestrahlten. Wahrscheinlich ist die zweite Deutung die richtige.

Mag die eine oder die andere Deutung das Richtige treffen, der Zusatz *xšaēta-* zeigt jedenfalls, daß *hvar-* an sich zweideutig war und wie das vedische *súar-* noch die ursprüngliche Bedeutung „Himmelslicht“ haben konnte, so daß man das Bedürfnis fühlte, ein Beiwort hinzuzusetzen, wenn man insbesondere das durch die Sonnenöffnung gestrahlte bezeichnen wollte. Und daß dies nicht nur im Ostiranischen (Awestischen), sondern auch im Westiranischen der Fall war, dafür zeugt das neupersische *xoršēd* „Sonne“ neben dem einfachen *xor* „lux magna“ (Vullers).

Wenn Bartholomae im Altiranischen Wörterbuch unter *hvar-* und unter *hvar- xšaēta-* neben „Sonne“ und „Sonnenlicht“ die Bedeutung „Sonnenball“ gibt, so ist dies durchaus unberechtigt und irreführend, da die alten Iranier nach Ausweis der Texte und der gesamten Anschauungen, welche sie von den Gestirnen hegten, der Sonne ganz sicher keine Kugelgestalt zuschrieben.

Hvar- und hvar- xšaēta-.

Wir betrachten im folgenden sämtliche Stellen des Awestas, in denen die Wörter *hvar-* und *hvar- xšaēta-*[1] vorkommen. Um die Bedeutungen dieser Wörter festzustellen und auch demjenigen, der den Grundtext nicht zu lesen vermag, die Bildung eines eigenen Urteils zu ermöglichen, soll in allen diesen Stellen das Wort *hvar-* mit „Himmelslicht", *hvar- xšaēta-* mit „leuchtendes Himmelslicht" wiedergegeben und in beiden Fällen diesen Übersetzungen ein Sternchen vorgesetzt werden. Wo das Wort „Himmelslicht" ohne das Sternchen erscheint, steht im awestischen Text nicht *hvar-*, sondern ein Synonymon.

Hvar- und *xvan-* ohne *xšaēta-*, „Himmelslicht", insbesondere „Sonne".

1. Zur Bezeichnung des Himmelslichtes im allgemeinen verwendet.

Y. 32, 10 (*Gāϑā*): Der Mann hat seinen Ruhm vernichtet, der erklärt hat, daß man aufs finsterste betrachten müsse mit seinen Augen das Rind und das *Himmelslicht, und der zu Erleuchteten (*dāϑəṇg*) die Besitzer des Unheils gemacht hat, der die Weiden entgraste und der die Waffe schwang gegen den Besitzer des Lichtes-des-Heils.

„Aufs finsterste betrachten" heißt „zur Vernichtung bestimmen"; vgl. oben, S. 41 ff., 46. In Bezug auf das Rind bedeutet der Ausdruck, es zur Schlachtung bestimmen, in Bezug auf das Himmelslicht, da dieses mit dem Herzenslicht identisch ist, die Besitzer dieses Himmelslichtes, die *aṣ̌avan-*, dem Verderben weihen. Gemeint sind mit denen, die dies tun, die Anhänger des *devá*-Kults, welche selbst Anhänger des Unheils (*drəgvaṇt-*) sind und sich und ihre Glaubensgenossen für die „Erleuchteten" halten, da sie sich das *bráhman-* zuschreiben und dieselbe Lehre von der Einheit des Himmels- und Herzensfeuers besitzen. „Die Sonne aufs finsterste betrachten" wäre eine sinnlose Redensart, und daß Bartholomaes Erläuterung des Ausdruckes (er übersetzt falsch: „der vom Rind und der Sonne als dem Bösesten spricht") durch die Vermutung, daß die Tieropfer zur Nachtzeit stattgefunden haben, nicht stichhaltig ist, liegt auf der Hand. „In der Nacht opfern" und „von der Sonne als dem Bösesten sprechen" sind doch ganz verschiedene Dinge. Ebenso ist die Übersetzung „vom Rind als dem Bösesten sprechen" widersinnig, da auch für die Anhänger der *devá-* Rinderzucht (bezw. Rinderraub) die Grundlage der Wirtschaft bildete.

[1] So die Stammformen. Der Nominativ lautet *hvarə* und *hvarə xšaētəm*.

Y. (hapt.) 36, 6: „Darum erkennen wir dir den leuchtendsten (*sraēštąm*) Leib der Leiber zu, Verstand, Herrscher, diese (also die irdischen) Lichter (*imā raocå*), jene himmelslichtigste unter den himmlischen Lichterscheinungen (*barəzištəm barəzimanąm*), welche das *Himmelslicht genannt wird."

Man könnte auf den ersten Blick hin das „Himmelslicht" hier als die Sonne deuten wollen; dem widerspricht Y. 58, 8, wo dieselben Worte stehen. Dort aber geht ihnen der Satz voraus: „Der vollständigen Sammlung der Opferlieder (*staotanąm yesnyanąm*) opfern wir bei (= unter Gesang) der höchsten Strophe (*vacastaštā*, wörtlich „Wortzimmerung", also vielleicht hier im Sinne von „Dichtung" im allgemeinen)." Diese Worte stehen in dem Kapitel, welches den Gāϑā-Abschnitt abschließt. Sie werden durch die arische Anschauung verständlich, daß die Lieder als Ausstrahlungen des Herzensfeuers ihrer Substanz nach Licht, Feuer sind (IIQF. VI, S. 186 unter „Lied" und die Bemerkung oben, S. 14 zu *tanu-mąϑra*). Die Lieder werden hier, da Herzens- und Himmelsfeuer identisch sind, als irdische Gegenstücke zum kosmischen Himmelslicht betrachtet.

Daß in unserer Stelle wirklich vom Himmelslicht im allgemeinen die Rede ist, ergibt sich ferner aus

Vr. 19, 2: „Dem *Himmelslichte, dem Lichte (*raocō*), opfern wir. Dem *Himmelslichte, dem himmelslichtigsten unter den himmlischen Lichterscheinungen, opfern wir. Und dem *Himmelslichte, den erleuchteten Unsterblichen, opfern wir. Den *gutgewirkten Liedern opfern wir. Und den *himmelslichtigen Wohnungen opfern wir. Herbei opfern wir das *xvarənah-. Den vom Feuer gegebenen Herden opfern wir. Dem mit dem Lichte-des-Heiles Ver-

b u n d e n e n, das das (eschatologische) H i m m e l s f e u e r (*savah-*) ausbreitet, opfern wir. Der Spenderin opfern wir, der erleuchteten Ā r m a i t i (= Viehzucht der Seßhaften), in (oder: mit?) deren (*yehe*!) sowie in des Lichtes-des-Heiles und der Besitzer des Lichtes-des-Heiles, der Geschöpfe, deren erstes das Licht-des-Heiles ist, Gaben.“ —

Der Text des letzten Satzes ist unkorrekt; *yehe* ist nach Form und Konstruktion nicht richtig, möglicherweise verderbt. — In diesem Abschnitt habe ich nicht nur das Wort, welches *hvarə* übersetzt, sondern auch die Wörter, die der Verfasser der Stelle mit ihm in etymologischen Zusammenhang bringt, mit Sternchen versehen. Der awestische Text lautet:

h v a r ə, *raocō, yazamaide*. *hvarə,*
barə̄zištəm barəzimanąm, yazamaide.
h v a r ə *ca, aməş̌ə̄ spəṇtə̄, yazamaide.*
h v a r *štå mąϑrå yazamaide.*
x v a n *vaitīš və̄rə̄zō yazamaide.*
ā taṯ x v a r *ənō yazamaide.*
ātarədāta vąϑwa yazamaide.
aş̌ava fraϑasavō yazamaide.
dāmīm yazamaide, yąm ārmaitīm spəṇtąm,
yehe dāϑre aş̌aheca
aş̌aonąmca aş̌apaoiryanąm dāmanąm[1].

W o l f f s Übersetzung s. oben, S. XXIV.

Zu den nicht kursiv gesetzten Wörtern ist zu bemerken, daß *hv-* und *xv-* etymologisch und der Aussprache nach gleiche, nur graphisch verschiedene Laute sind.

Aus dieser Stelle ergibt sich mit voller Bestimmtheit, daß ihr Verfasser in dem Ausdruck *hvar-* eine a l l g e m e i n e Bezeichnung für das H i m m e l s l i c h t sah. Es ist nach ihm das helle Licht überhaupt, das leuchtendste

[1] Tirade von der Form 8 (3+5), 12 (4+4+4), 10 (6+4), 8 (4+4), 10 (6+4), 8 (4+4), 10 (6+4), 10 (6+4), 12 (2+4+6), 8 (4+4), 12 (4+5+3). — Über das silbische *ə* und die Verschleifung von *a* vor *v* vgl. meine „Beiträge zur Metrik des Awestas und des Ṛgvedas“, S. 38 ff., 46 ff., über die Form von i, 2+4+6, S. 33, Fußn. 1. Geldners Text und die meisten und besten Hss. schreiben, dem Metrum entsprechend, *fraϑasvō*, lassen also das verschleifte *a* aus.

unter allen himmlischen Lichtern, die Substanz der Unsterblichen, die Substanz der Lieder, das Licht, das die himmlischen Wohnungen der Angehörigen der lichten Schöpfung erfüllt, das Licht des *xvarənah-*, das Licht des Sakralfeuers (*ātar-*), das Licht des eschatologischen Himmelsfeuers (*savah-*), das Licht, das Āramaiti erfüllt.

Wie sehr dem Verfasser insonderheit noch die arische Anschauung eignete, daß die Lieder (Opfertexte) Licht = Feuer sind, geht daraus hervor, d a ß e r v o l k s e t y m o l o g i s c h d a s B e i w o r t z u *m ą ϑ r a-* „L i e d e r n“, *hvaršta-*, v o n *h v a r ə* „H i m m e l s l i c h t“ a b l e i t e t, während es in Wirklichkeit aus *hu* „gut“ und *varšta* „gewirkt“, „getan“ besteht.

Das Kapitel Vr. 19 wird nach der Rezitation der Spəṇtā-Mainyū-Gāϑā, Y. 47—50, rezitiert und steht zu ihrem Inhalt in enger Beziehung, was man den bisherigen Übersetzungen freilich nicht ansieht.

Vr. 19, 2 insbesondere bezieht sich auf Y. 50, 10: „Und alle Taten, die ich wirken werde und die ich bisher gewirkt, und welche durch den hellen Gedanken im Auge strahlen (*arəjaṯ*, √*ar-*, Sskt. *arjuna-* usw.), die Lichter des *H i m m e l s l i c h t e s (= die Gestirne), der . . . (*aēruš*?) Stier der Tage: sie dienen alle durch das Licht-des-Heiles zum Lichte für euch, o Herrscher, Verstand!“

Hier werden verschiedene Formen des Himmelslichtes neben einander gestellt: die „leuchtenden“ Taten, das vom hellen Gedanken (*vohu manah*; s. IIQF. VI, S. 32 nebst Fußn. 1) ausgestrahlte Augenlicht, die „Lichter des *Himmelslichtes“ = die Gestirne der Nacht und „der Stier der Tage“ = die Sonne. Auch Y. 46, 3 spricht Zoroaster von „der Tage Stieren“ (*uxş̌ānō asnąm*). Zoroaster verwendet sonst keine Bilder, so daß der Ausdruck auf den ersten Blick auffällig ist. Wenn er ihn hier verwendet, so liegt der Grund offenbar darin, daß ihm die Etymologie noch klar ist. Denn *uxş̌an-* heißt wörtlich „der Strahler“ (√2 *vaxš-*) und ist synonym mit *aršan-*, *ṛṣabhá-*, gr. ἄρσην (zu √*ṛ* „leuchten“). Da Same nach arischer Anschauung Himmelslicht ist (oben, S. 45 nebst Fußn. 1; 72, Fußn. 3), so sind diese Etymologien ohne weiteres ebenso verständ-

lich wie der von Zoroaster gebrauchte Ausdruck. Ähnlich heißt Miθra Yt. 10, 86 *aršan-* „Stier", weil die Grundbedeutung „Strahler" usw. noch klar ist.

Da Zoroaster verschiedene Formen des Himmelslichtes aufführt und der Plural *raocå* — eine häufige Bezeichnung der Gestirne — beweist, daß mit den „Lichtern des *Himmelslichtes" nicht die Sonne gemeint ist, so ist es klar, daß *xvan-* auch an dieser Stelle das Himmelslicht im allgemeinen ist, welches durch die Öffnungen, die die Gestirne bilden, durch den Himmelsberg hindurchscheint.

In Y. 50, 2 (*Gāϑā*) bleibt es unentschieden, ob Zoroaster allgemein an das Himmelslicht oder an die Sonne gedacht hat: „Wie, o Verstand, soll die Glückbereitende (= Kuh) zu gewinnen suchen, wer da wünscht, daß sie ihm samt dem Weideland werde? Die durch das Licht-des-Heiles Leuchtendlebenden unter den Vielen, die das *Himmelslicht schauen, werde ich, wenn sie .... (*ākāstəṇg?*), in die Wohnungen der leuchtenden gelangen lassen."

2. hvar-, xvan = Sonne.

In Y. 44, 3 dagegen bezeichnet Zoroaster mit „Himmelslicht" (*xvan-*) die Sonne: „Danach frage ich dich — sag es mir leuchtend, o Herrscher —: Wer ist der Erzeuger, der Urvater des Lichtes-des-Heiles? Wer hat den Weg des *Himmelslichts und der Sterne gegeben? Wer ist's, durch den der Mond wächst und wieder abnimmt? Diese und andere Dinge begehr' ich zu wissen, Verstand (*mazdāh-*)!"

Und in allen übrigen Stellen des Awestas, an denen *hvar-* ohne den Zusatz *xšaēta-* steht, wird es zur Bezeichnung der Sonne verwendet[1].

Diese Stellen sind die folgenden:

***hvar-* in Verbindung mit anderen Gestirnen.**

Y. 1, 16 = 3, 18 = 4, 21 = 7, 18 = 22, 18: Diesen Stätten und Wohnplätzen und Rinderweiden und Häusern und Wassertränken (? wenn richtig, dann im Sinne von „Viehtränken") und Gewässern und Geländen und Pflanzen und dieser Erde und jenem Felsen (= Himmelsgebirge, Steinhimmel) und dem Winde, soweit er zum Lichte-des-Heiles gehört (*ašaonō*)[1], und den Sternen und dem Monde und dem *Himmelslichte, den anfangslosen Lichtern, den selbstgeschaffenen (*xvaδātanąm*), und allen Geschöpfen des erleuchteten Geistes (*spəṇtahe mainyə̄uš*), den männlichen und den weiblichen Besitzern des Lichtes-des-Heiles, den Strahlern[2] des Lichtes-des-Heiles.

Wie hier das *Himmelslicht = „Sonne" den Sternen und dem Monde beigeordnet ist und alle als die „anfangslosen Lichter" bezeichnet werden, so ist dies auch an folgenden Stellen der Fall:

Y. 6, 10 = Y. 17, 10 = Y. 59, 10; vgl. 2, 11: Wir opfern den beiden, Ahura und Miθra, den himmelslichtigen, den dem Verlust entrückten, den Besitzern des Lichtes-des-Heiles; wir opfern den Sternen und dem Monde und dem *Himmelslicht bei den das Barəsman bildenden Pflanzen; Miθra, dem Landesherren aller Länder[3]; wir opfern Ahura Mazdāh, dem Besitzer des Reichtums, dem Besitzer des *xvarənah-*; wir opfern den leuchtenden, strahlenden, erleuchteten (oder: himmelslichtigen, *spəṇtå*) Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heiles.

= Y. 2, 11 mit dem Unterschiede, daß dort statt der Formel „wir opfern" die Formel steht: „zu dieser Opfergabe und zu diesem Barəsman hole ich herbei, um zu opfern". Vgl. Yt. 10, 145.

Y. 71, 9: Allen Gewässern, den in den Quellen und den in den Flüssen befindlichen, opfern wir; allen Pflanzen, an den Schößlingen und an den Wurzeln, opfern wir; und der ganzen Erde opfern wir; und dem ganzen Felsen (= Himmelsgebirge) opfern wir; und allen Sternen und dem Monde und dem *Himmelslicht opfern wir; allen anfangslosen Lichtern opfern wir; und der gesamten Kuh, der unter dem Wasser

[1] Über die Komposita mit *hvar-* s. unten, Nachwort S. 284.

[1] S. oben, S. 63.

[2] = Vertretern (*ratu-*); s. S. 13. 83.

[3] Man beachte, daß im Texte Miθra nicht, wie Sterne, Mond und Himmelslicht = Sonne, durch „und" mit den vorher Genannten verbunden ist.

und unter der Erde (= in Höhlen) befindlichen und der sich im Fluge bewegenden und der im freien Raume gehenden (= dem Wilde) und der auf die Weide beschränkten (= dem Vieh) opfern wir.

Vgl. oben, S. 81 und IIQF. VI, 80 f., wo ich die dort gegebene Erklärung Bartholomaes insofern hätte berichtigen sollen, als die Kuh oder das Rind nur insoweit die nützlichen Tiere bezeichnet, als diese nicht Raubtiere sind. Alle nützlichen Raubtiere sind dem Awesta Hund.

V. 2,40: Da sagte Ahura Mazdāh: „Selbstgegeben (= selbstgeschaffen) sind die Lichter, und durch die (bereits vorhandene) Schöpfung (*sti-*) gegeben (= hervorgebracht). Einmal nur erscheinen (nämlich im Aufenthalt der Seligen) beim Untergang und beim Erscheinen (= beim Aufgang) die Sterne und der Mond und das *Himmelslicht."

V. 7,52: Denn nicht werden bei diesem Manne die beiden Geister zum Kampfe (nämlich um seine „Seele") herabsteigen. „Geh stracks zum leuchtenden Leben hin!" Es werden ihm mit-Himmelslicht-leuchten (*bərəjayåṇti-šē*), Zaraθuštra, die Sterne und der Mond und das *Himmelslicht, und ich werde ihm mit-Himmelslicht-leuchten (*bərəjaēm*), ich, der Geber (= Schöpfer) Ahura Mazdāh: „Nach Wunsch (ergehe es) dir hier, o Mann, der du aus dem mit Verlust verbundenen Leben zu dem dem Verluste entrückten durchgedrungen bist!" [1]

V. 9,41: Auf die Nägel dieser (Leute) fliegt die Druj (= die Vernichtung, die Verwesung (*nasuš*)); dann werden sie solche, die nicht mehr (vor der Einwirkung der Mächte der Finsternis) geschützt werden können für immer und ewig. Denn nur widerwillig, Spitama Zaraθuštra, erwärmt (= bescheint) die (mit der Druj) Behafteten jenes *Himmelslicht, widerwillig dieser Mond, widerwillig jene Sterne.

V. 11,1: Es fragte Zaraθuštra den Ahura Mazdāh: „Geber (= Schöpfer) der knochenbegabten Lebewesen, Besitzer des Lichtes-des-Heils! Wie soll ich das Haus

[1] Vgl. Yt. 10,90, wo die Sonne Miθra ihre Glückwünsche zustrahlt, S. 106 und 156.

(vor der Einwirkung der Mächte der Finsternis) schützen? Wie soll ich das Feuer (*ātrəm*), wie das Wasser, wie die Erde, wie die Kuh, wie die Pflanze, wie den Mann, der das Licht-des-Heiles-besitzt, wie die Frau, die das Licht-des-Heiles-besitzt, wie die Sterne, wie den Mond, wie das *Himmelslicht, wie die anfangslosen Lichter, wie alle Lichter (*vīspa vohu*) schützen, die von Mazdāh gegeben (= geschaffen) sind und das Feuer des Lichtes-des-Heiles besitzen?"

Dieselbe Aufzählung in Mazdāhs Antwort in § 2.

V. 11,10: Ich wehre dich ab, schlechtleuchtender, finsterer Geist, vom Hause, vom Feuer, vom Wasser, von der Erde, von der Kuh, von der Pflanze, von dem Manne, der-das-Licht-des-Heiles-besitzt, von der Frau, die-das-Licht-des-Heiles-besitzt, von dem Stern, von dem Monde, von dem *Himmelslicht, von den anfangslosen Lichtern, von allen Lichtern, die das Feuer (*ciϑra*) des Lichtes-des-Heiles-besitzen.

Yt. 10,51: Gemacht haben sie (Miθras Wohnung) die himmelslichtigen Unsterblichen, alle eines Willens mit dem *Himmelslicht.

Yt. 13,92: (Zaraθuštra), welchen die erleuchteten Unsterblichen suchten, alle eines Willens mit dem *Himmelslicht, gern, mit voraus erkennendem Geiste (*manō*) infolge ihres ins Herz aufgenommenen Willens (oder: Antriebs) als Herrn und Vertreter (*ratu-*) der Lebewesen.

Ny. 1,1: Verehrung dir, Ahura Mazdāh, dreimal vor den anderen Geschöpfen! Verehrung euch, erleuchtete Unsterbliche, die ihr alle gleichen Willens mit dem *Himmelslichte seid!

Dies sind die drei Belegstellen für das angebliche Kompositum *hvarə-hazaoša-*. In allen drei Fällen ist das Metrum gestört. Es wird richtig, wenn man liest *hura hazaošåŋhō*. *hvarə* ist falsche Transkription von חור. Über falsch ergänzte Endungen der wortkürzenden Grundtexte s. meine „Beitr. zur Metrik d. A. u. d. Ṛgv.", S. 37 f. Ny. 1,1 ist überliefert *hazaošå*, an den beiden Yt.-Stellen *hazaoša*. Es kommt noch hinzu, daß *hazaoša-* sonst ebensowenig wie das entsprechende vedische *sajóṣa(s)-* als zweites Glied eines Kompositums, sondern wie dieses immer nur mit dem Instrumental konstruiert vorkommt.

Yt. 10, 145 (Schlußstrophe): Miθra und Ahura, den beiden Himmelslichtigen, den dem Verluste Entrückten, den Besitzern-des-Lichtes-des-Heiles, opfern wir, und den Sternen und dem Monde und dem *Himmelslichte, bei den zum Barəsman verwendeten Pflanzen; Miθra, dem Landesherren aller Länder, opfern wir.

Vgl. Y. 2, 11 (oben S. 101).

Yt. 12, 25: auf dem Gipfel des Berges der Haraitī (= des Himmelsgebirges), um den mir rings kreisen die Sterne und der Mond und das *Himmelslicht.

Yt. 13, 16: Durch ihren (nämlich der Fravaši) Reichtum und durch ihr *xvarənah-* wird ein zur Versammlung gehöriger Mann geboren, der in den Versammlungen sein Wort zu Gehör bringt, der wegen seiner Geisteskraft begehrt ist, der dem schwächeren Gaotema vorangehend (wörtlich: als Vorgänger, d. h. als Sieger) aus der Versammlung weggeht. Durch ihren Reichtum und durch ihr *xvarənah-* geht das *Himmelslicht auf jenem Wege; durch ihren Reichtum und durch ihr *xvarənah-* geht der Mond auf jenem Wege; durch ihren Reichtum und durch ihr *xvarənah-* gehen die Sterne auf jenem Wege.

17: Sie werden in den gewaltigen Schlachten diejenigen, die den Beistand am meisten gewähren, die Fravaši der Besitzer-des-Lichtes-des-Heiles.

Yt. 13, 57 f.: (Den Fravaši), welche den Sternen, dem Monde und dem *Himmelslicht, den anfangslosen Lichtern, die Pfade gezeigt haben, die Besitzerinnen des Lichtes-des-Heils, ihnen, die vordem an demselben Orte lange gestanden hatten, sich nicht vorwärts bewegend infolge der Feindschaft der *daēva-*, infolge der Anläufe (= Angriffe) der *daēva-*. Jetzt hingegen fahren sie vorwärts zu der fernen Wende des Weges, indem sie die Wende erreichen, der der leuchtenden Neugestaltung (? *frašō-kərətōiṯ*. L. *-kərətōiš*?).

G. 3, 6: Dem Frādaṯ-vīra (= Männerförderer), und dem Dahyuma (= Genius des Landes), dem Besitzer-des-Lichtes-des-Heiles, opfern wir. Und den Sternen und dem Monde und dem *Himmelslichte, den Lichtern (*raocå*), opfern wir. Den anfangslosen

Lichtern opfern wir. Und dem guten Feuer (*xvāθrəm*) der Fraglosen[1] opfern wir, das ‘die Qualen des Mannes’ ist, ‘der der Druj (= Unheil, Vernichtung) anhangt’.

‘—’, ‘—’ Zitat aus Y. 45, 7.

Vyt. 43: .... Zaraθuštra antwortete: „Sohn, König Vīštāspa! Rufe das an, was schützend und von oben herab schützend ist, den Mond und das *Himmelslicht.“

Bei der schlechten Sprache des Grundtextes kann die Übersetzung dieser Stelle nur eine vermutungsweise sein.

Az. 6: Werde ein Besitzer feuriger Rosse, wie das *Himmelslicht, werde leuchtend wie der Mond, werde glühend (oder: flammend, *saocinavaṇtəm*) wie das Feuer (*ātarəm*), werde scharf wie Miθra, werde schönwuchsig, feindetötend wie der zum Lichte-des-Heiles-gehörige *Sraoša*!

hvar- ohne gleichzeitige Erwähnung anderer Gestirne.

Y. 19, 8: Und ich habe dieses Wort, in dem die Worte *ahu-* und *ratu-* stehen, verkündet vor der Schöpfung jenes Felsens (= Himmelsgebirges), vor der Schöpfung des Wassers, vor der der Erde, vor der der Pflanze, vor der der Kuh, der vierbeinigen, vor der Geburt des Mannes (= des Menschen), des Besitzers des Lichtes-des-Heiles, des zweibeinigen, vor der körperlichen (l. *kəhrpyaya*; s. die Lesarten) Zuschneidung (= Schöpfung) jenes *Himmelslichtes, nach der Schöpfung (*dāhīm*) der erleuchteten Unsterblichen.

V. 2, 10: Da zog Yima hin, den Lichtern zu, nach Mittag (= dem Süden) hin, dem Pfade des *Himmelslichtes entgegen.

Yt. 4, 8: Nach dem Untergange des *Himmelslichtes schlägt (= tötet) er die nördlichere Hälfte[2], und

[1] d. i. derer, die nicht mehr zu fragen brauchen, die, da sie reines Feuer geworden, *mainyava-* = *tanumąθra-* sind und somit die Religionstexte in sich haben, wie Rāma die *mantra* (s. oben, S. 5). Vgl. Y. 9, 25.

[2] = die Heimat der Mächte der Finsternis, der Dämo-

nachdem das *Himmelslicht nicht aufgewachsen (= aufgegangen, *uzuxšyamnō*), die Verwesung (Nasu), mit niederstreckender Waffe blutig[1]; die Feindin[2] wird fliehen (oder: zugrunde gehen), zu der geistigen Opferwürdigen Zufriedenstellung und Preis (oder: Herrschaft).

Yt. 5, 91: Das sagte die Glühende (Arədvī, d. i. die Milchstraße), die Leuchtende, die Ungefesselte[3]: „... (*ərəzvō*?) Spitama, Besitzer-des-Lichtes-des-Heiles! Mit diesem Opfer sollst du mir opfern, mit diesem Opfer darbringend opfern, von dem Wachsen (= Aufgang, *vaxšāt*) des *Himmelslichtes bis zu seinem Untergange."

Yt. 10, 13: Als der erste geistige Opferwürdige naht er sich über die Haraitī, voraus dem unsterblichen *Himmelslicht, dem Besitzer leuchtender Rosse, er, der als erster die goldgeschmückten, strahlenden Gipfel ergreift.

Yt. 10, 90: (Miθra) dem das *Himmelslicht, welches feurige Rosse hat, von ferne die Verehrung merken läßt (= kund tut).

Yt. 12, 3: Da sagte Ahura Mazdāh: „Zu einem Drittel sollst du das Barəsman hinstreuen entgegen dem Wege des *Himmelslichtes."

F. 4 b: wo dieses *Himmelslicht ausgeht (= aufgeht).

II. *hvar- xšaēta-* „das leuchtende Himmelslicht" = die Sonne[4].

Dieser Ausdruck kommt in den Gāθā nicht vor.

Yt. 13, 81 ist von der Fravaši Ahura Mazdāhs die Rede, „dessen Seele (*urva*) das erleuchtete Lied, das feuerfarbige,

nen. Man beachte, daß das Awesta noch den Unterschied zwischen Person und Sache nicht kennt.

[1] Zu *vixrūmantəm* ist vielleicht nach Y. 57, 10 dem Sinne nach *xvarəm* zu ergänzen (also: „eine blutunterlaufene Beule").

[2] S. oben, S. 28, Fußn.

[3] S. oben, S. 22.

[4] Bartholomae setzt Sp. 1848 *hvarə-xšaēta* als Kompositum an. Aber Yt. 10, 51 = 13, 92 = Ny. 1, 1 beweist das Metrum, daß *hvarə* falsche Umschrift für חור = *hūra* ist, und so wird auch

leuchtende, weithin sichtbare (ist), und dessen Leiber (die sind), mit denen er sich vermengt, die leuchtenden der erleuchteten Unsterblichen, die gewachsenen (*vərəzdå*, = „gediehenen" oder „großen") der erleuchteten Unsterblichen. Dem *leuchtenden Himmelslicht, dem Besitzer feuriger Rosse, opfern wir."

Der Zusammenhang ergibt, daß mit dem „leuchtenden *Himmelslicht, dem Besitzer feuriger Rosse" hier die Substanz der Seele Ahura Mazdāhs, also das höchste Himmelslicht, bezeichnet wird. In allen übrigen Stellen bedeutet dieser Ausdruck die Sonne. Sie wird darum auch hier damit gemeint sein, und der Sinn wird sein, daß dieses Himmelslicht durch die Sonne herabstrahlt. Dieses *hvarə xšaētəm* (neutrum!) ist trotzdem ein *mainyava- yazata-*, eine Person, wie alles nach arischer Anschauung Person ist, und besitzt darum wie alle *mainyava- yazata-* (oder *aməša- spənta-*) Rosse, die seinen Streitwagen ziehen. Das verträgt sich nach arischer Anschauung sehr wohl mit der Auffassung, daß die Sonne die Öffnung ist, durch die das Himmelslicht strahlt. Vgl. die Stelle in der Kauṣ.-Up., in der der Mond Himmelstor und zugleich sprechende Person ist: S. 113.

Wir sehen hier auch deutlich, wie AM., dessen Vorstellung im jüngeren Awesta dem der Naturgötter angeglichen, der hier also an die Stelle des alten Lichthimmels (*dyaúṣ pitā́*) getreten ist, mit der Sonne identifiziert werden kann. S. unten, S. 250.

Y. 0, 9 = S. 1, 11: des *leuchtenden Himmelslichtes, des unsterblichen, des reichen, des Besitzers feuriger Rosse.

S. 2, 11: dem *leuchtenden Himmelslicht, dem unsterblichen, dem Reichtum (*raēm*), dem Besitzer feuriger Rosse.

Y. 1, 11, Ny. 1, 10 *hvarəca xšaētahe* falsche Umschrift für *hūrō-*(חורו)-*ca xšaētahe* sein, wie Y. 0, 9, 22, 24, S. 1, 11, Ny. 1, 10 *hvarəxšaētahe* für *hūrō xšaētahe*. In den weitaus meisten Fällen liegt der Nominativ und der ihm gleichlautende Akkusativ *hvarə xšaētəm* vor, den als Kompositum zu fassen kein Anlaß vorhanden ist. Dasselbe gilt für den Vokativ *hvarə xšaēta* (V. 21, 5). So bleibt nur der Dativ *hvarəxšaētāi* (Y. 68, 22 = Ny. 1, 5) übrig, der für die Auffassung des Ausdrucks als Kompositum sprechen könnte. Das Metrum aber zeigt, daß auch hier kein Kompositum vorliegt, sondern *hūre xšaētāi* zu lesen ist (8, 8, 10, 10, 8, 8).

Y. 1, 11: Ich weise es an, ich lasse es zubereiten für Ahura und Miθra, die beiden himmelslichtigen (*bərəzanbya*), dem Verluste entrückten, die Besitzer des Lichtes-des-Heiles, und für die Sterne, die Geschöpfe des erleuchteten Geistes, und für Tištriya, den Stern, den Besitzer des Reichtums, den Besitzer des *xvarənah-*, und für den Mond, den das Zeugungslicht des Rindes besitzenden; für das *leuchtende Himmelslicht, den Besitzer feuriger Rosse, das Auge[1] Ahura Mazdāhs; für Miθra, den Landesherren der Länder. Ich weise es an, ich lasse es zubereiten für (den Tag) Ahura Mazdāhs[2], des Besitzers des Reichtums, des Besitzers des *xvarənah-*. Ich weise es an, ich lasse es zubereiten für (den Monat) der Fravaši[3], der Besitzer-des-Lichtes-des-Heiles.

Wörtlich dieselbe Liste, nur mit anderen Einleitungsformeln: Y. 3, 18 = 22, 18; Y. 4, 16; Y. 7, 18.

Y. 16, 4: Dem Geber (= Schöpfer) Ahura Mazdāh opfern wir. Dem Feuer (*ātar*), dem Sohne Ahura Mazdāhs, opfern wir. Den leuchtenden Gewässern, den mazdāh-gegebenen, den Besitzerinnen des Lichtes-des-Heiles, opfern wir. Dem *leuchtenden Himmelslichte, dem Besitzer feuriger Rosse, opfern wir. Dem Monde, dem das Zeugungslicht des Rindes besitzenden, opfern wir. Dem Tištriya, dem Sterne, dem Besitzer des Reichtums, dem Besitzer des *xvarənah-*, opfern wir. Der Seele des Rindes, des gutstrahlenden opfern wir.

5: Dem Geber (= Schöpfer) Ahura Mazdāh opfern wir. Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, opfern wir. Sraoša, dem zum Lichte-des-Heiles-gehörigen, opfern wir. Rašnu, dem geradesten, opfern wir. Den leuchtenden, strahlenden, erleuchteten Fravaši der Besitzer-des-Lichtes-des-Heiles opfern wir. Vərəθraγna (= der Feindetötung), dem ahuragegebenen (= geschaffenen), opfern wir. Rāman, dem Besitzer der guten Weide, opfern wir. Dem Winde, dem erleuchteten, dem gutstrahlenden, opfern wir.

[1] wörtlich: das Strahlen, den Strahler, *dōiϑra-*, das gewöhnliche Wort für „Auge".

[2] Erster Monatstag, für den je nach den Umständen die anderen Monatstage eingesetzt werden.

[3] Erster Monat, für den je nach Bedarf die Namen der anderen Monate eingesetzt werden.

Y. 22, 23: Zur Zufriedenstellung Ahura Mazdāhs, des Besitzers des Reichtums, des Besitzers des *xvarənah-*; der erleuchteten Unsterblichen (*aməšanąm spəntanąm*); Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, und Rāmans, des Besitzers der guten Weide;

24: des *leuchtenden Himmelslichtes, des unsterblichen, des Besitzers des Reichtums, des Besitzers feuriger Rosse; des Windes, des übermächtigen, des die anderen Geschöpfe überstrahlenden — nur dessen an dir Wind, was an dir dem leuchtenden Geiste angehört —; der geradesten Cistā („Herzensfeuer" im Sinne von „Lehre"), der mazdāhgegebenen (= -geschaffenen), der Besitzerin-des-Lichtes-des-Heiles; der Daēnā (= „Herzensfeuer"; IIQF. VI, S. 95 ff.), der leuchtenden, der mazdayasnischen.

= Y. 66, 17 f.; ohne „zur Zufriedenstellung" = Y. 0, 8 f. 24, 28 f. 72, 6 f.

Y. 25, 4: Ahura Mazdāh, dem Besitzer des Reichtums, dem Besitzer des *xvarənah-*, opfern wir. Den erleuchteten Unsterblichen, den Besitzern der guten Herrschaft, den gutstrahlenden, opfern wir. Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, opfern wir. Rāman, dem Besitzer der guten Weide, opfern wir. 'Dem *leuchtenden Himmelslicht, dem unsterblichen, dem Reichtum, dem Besitzer feuriger Rosse, opfern wir.'

5: Dem Winde, dem Besitzer des Lichtes-des-Heiles, opfern wir.

'—' = Yt. 6, 1.

V. 19, 28: Da sagte Ahura Mazdāh: „Nachdem der Sterbliche gestorben ist (1. *iristahe*), wenn der Sterbliche dahingegangen ist, dann packen ihn rings die *daēva-*, die Besitzer-des-Unheils (*drvantō*), die bösstrahlenden. In der dritten Nacht leuchtet es auf. Es strahlt die Morgenröte

(*uši*; IIQF. VI, 37 nebst Fußn. 1), die leuchtende, der Gebirge, welche das gute Feuer des Lichtes-des-Heiles-besitzen; sie geht zu Miθra, dem schöngewappneten; das *leuchtende Himmelslicht geht aus (= auf)".

V. 21,5: Gehe auf, gehe auf, *leuchtendes Himmelslicht, Besitzer feuriger Rosse, quer über die Harā, die himmelslichtige! Mache es licht unter den Geschöpfen! Dazu gehe auf, wenn du dich auf dem Berge aufhältst, 'auf dem mazdāhgegebenen (= -geschaffenen) Pfad, auf der von den Zuteilern (*baγa-*, δωτῆρες ἐάων) zugeteilten Stätte, auf der zugeschnittenen (= geschaffenen), im Besitze des Wassers befindlichen'.

Wörtlich so, nur „Mond, Besitzer des Zeugungslichtes des Rindes" bzw. „Sterne, tiefe, Besitzer des Zeugungslichtes des Wassers" statt „leuchtendes Himmelslicht, Besitzer feuriger Rosse" §§ 9 und 13.

'—' = Yt. 13, 54 vom Wege, den die Fravaši gehen, wenn sie dem Regenwasser die Bahn nach der Erde anweisen.

Yt. 5, 90: Es fragte sie Zaraθuštra, die Arədvī („die Glühende" = die Milchstraße), die strahlende, die ungefesselte: „Arədvī, strahlende, ungefesselte! Mit welchem Opfer soll ich dir opfern, mit welchem Opfer soll ich dir darbringend opfern, da dir Mazdāh gemacht hat die Strömung innerhalb[1], über dem *leuchtenden Himmelslicht, damit sie dich nicht verletzen, die Schlange ... (*arəϑnāišca vawžakāiš ca varənvāišca varənava-višāiš ca*?)"

Yt. 10, 118: Wie jenes *leuchtende Himmelslicht über die himmelslichtige Harā vorwärtsschreitet und herbei fährt, so will auch ich, Spitama, durch die untere (= auf Erden) gespendete Verehrung kommen, durch die obere (= im Lichthimmel) gespendete, hinweg über alles, was dem finsteren Geiste, dem Besitzer des Unheils, beliebt.

Yt. 12 wird Rašnu zum Ordal gerufen, § 23 von der himmelslichtigen Harā, § 24 von dem himmelslichtigen Hukairya, § 25 von dem „Gipfel des Berges (wörtlich: Himmelslichtstrahlers, *barəz-*) der Haraitī, um den mir rings kreisen die Sterne und der Mond

[1] des Feuerhimmels.

und das *Himmelslicht", § 26 von dem Sterne Vanaṇt (= der Erobernde), § 27 von dem Sterne Tištrya, § 28 „von jenen Sternen, die durch Sieben gekennzeichnet sind" (= den Plejaden: Yt. 8, 12), § 29 von jenen Sternen, den Besitzern des Zeugungslichtes des Wassers, § 30 von jenen Sternen, den Besitzern des Zeugungslichtes der Erde, § 31 von jenen Sternen, den Besitzern des Zeugungslichtes der Pflanzen, § 32 von jenen Sternen, die dem erleuchteten Geiste angehören, § 33 von jenem Monde, dem Besitzer des Zeugungslichtes des Rindes, § 34 von dem *leuchtenden Himmelslicht, dem Besitzer feuriger Rosse, § 35 von den anfangslosen Lichtern, den selbstgeschaffenen, § 36 von dem leuchtendsten Leben der Besitzer-des-Lichtes-des-Heils, dem strahlenden, dem alles gute Feuer besitzenden, § 37 von dem strahlenden Hause der Glut (*garō-nmānahe*).

Miθra wird in dem ganzen Yašt nicht erwähnt, obwohl er sonst oft mit Rašnu zusammen genannt wird.

Ergebnis der Betrachtung der Einzelstellen: Sonne von Miθra geschieden; Miθra = Nachthimmel.

Diese Übersicht über sämtliche Einzelstellen des Awestas, in denen die Wörter *xvan-*, *hvar-* und *hvar-xšaēta-* vorkommen, beweist zunächst, daß diese Wörter überall noch die Bedeutung „Himmelslicht" und „leuchtendes Himmelslicht" haben, in den meisten Fällen aber zur Bezeichnung des Sonnenlichtes verwendet werden.

In der Mehrzahl der Fälle darf man sie also mit „Sonne" übersetzen; nur muß man dabei immer im Gedächtnis behalten, daß die Verfasser dieser Stellen in der Sonne nicht, wie wir, einen Himmelskörper sahen, sondern das aus einer Öffnung im Himmelsgebirge bei Tage ausstrahlende Licht, welches den Lichthimmel erfüllt, und daß *hvarə xšaētəm* niemals die dem Worte von Bartholomae, Sp. 1848 zugeschriebene Bedeutung „der leuchtende Sonnenball", sondern immer nur die wörtliche Bedeutung „das

leuchtende Himmelslicht", d. h. das aus dem, was wir Sonne nennen, hell ausstrahlende Himmelslicht im Sinne von Tageslicht besitzt; vgl. S. 95.

Den handgreiflichen Einwand, daß Tag- und Nachthimmel einander gleichen müßten, wenn das Tages- und die Nachtgestirne Öffnungen im Himmelsgewölbe wären, macht sich der primitive Kulturmensch zunächst nicht. Die arische Denkweise aber ist noch die typische Denkweise des Primitiven. Das hindert nicht, daß einzelnen Denkern in vedischer wie in awestischer Zeit die Widersprüche zwischen den ererbten Anschauungen und den Beobachtungstatsachen aufgefallen sind, und daß sie sich an der Lösung dieser Widersprüche versuchten. IIQF. II, 41 ff. ist darauf hingewiesen, daß einzelne vedische Dichter zur Erklärung der Bewegung der Gestirne eine Drehung des Himmelsgebirges annahmen. Der gleichen Ansicht ist der Dichter von ṚV. I, 113, 2, wenn er in seinem an die Morgenröte gerichteten Liede singt:

rúśadvatsā rúśatī śvetyā́gād
ā́raig u kṛṣṇā́ sádanāny asyā́ḥ
samānábandhū amṛ́te anūcī́
dyā́vā várṇaṃ carata āmināné.

„Mit leuchtendem Kalbe ist die Leuchtende, Weißglänzende herbeigekommen, und die Schwarze hat ihr die Sitze geräumt. Gleichen Stammes, unsterblich, einander folgend gehen die beiden Lichthimmel, die Farbe wechselnd."

Hier sind der Tag- und der Nachthimmel als die beiden einander ergänzenden Hälften des Gesamtlichthimmels gedacht.

Unter den Verfassern des Awestas weiß jedenfalls der von Yt. 13, 57 noch, daß die Gestirne ursprünglich unbeweglich waren; s. oben S. 104.

Mit der Anschauung, die Sonne sei das aus einer Öffnung hereinstrahlende Himmelslicht, verträgt sich im primitiven Denken sehr wohl ihre gleichzeitige Auffassung als Person. Denn dem Arier ist eben alles noch Person (s. oben, S. 9), und die Artung der Personen einer und derselben Naturerscheinung hängt ganz

von ihrer jeweiligen Wirksamkeit ab. Ein geradezu klassisches Beispiel für das Denken dieser Primitiven liegt in Kauṣītaki-Up. I, 2 vor: „Alle diejenigen, welche aus dieser Welt abscheiden, begeben sich in den Mond. Durch deren Odem schwillt er in der ersten Monatshälfte an, und durch die zweite Monatshälfte bringt er sie zu neuem Dasein. Der Mond ist das Tor des Himmelreichs. Wer ihm zu antworten vermag, den läßt er weiter ziehen; wer ihm dagegen nicht antworten kann, den läßt er zur Erde fallen in dem Regen, in den er (nämlich der Mond) sich verwandelt." Der Mond ist also hier gleichzeitig 1. ein durch die Odem der in ihn gelangten Verstorbenen anschwellender Körper, also wohl ein Schlauch; 2. ein Etwas, das einen Teil seiner Substanz in Regen verwandelt, in dem die zur Wiedergeburt bestimmten Seelen enthalten sind und auf die Erde zurückgelangen; 3. das Tor des Lichthimmels; 4. der fragende und handelnde Wächter des Lichthimmels.

An der angeführten Stelle wird der Spruch gelehrt, mit dem man dem Monde auf seine Frage antworten muß, damit er einen in den Himmel einlasse. Die Stelle ist also ein Lehrtext, der durchaus ernsthaft gemeint ist und Anweisung geben will, wie man sich dereinst den Zutritt in den Lichthimmel verschaffen soll. Von irgendwelchen Metaphern u. dgl. kann hier nicht die Rede sein. Je nach seiner Tätigkeit ist der Mond gleichzeitig alles das, als was er in der angeführten Stelle bezeichnet wird[1].

Ganz ebenso sind, wie wir sehen werden, die Sterne zugleich Miϑras Augen, seine Ohren und seine Späher, und einer von ihnen, Tištriya (= Sirius), geht in den Leib eines leuchtenden Rosses ein, springt in den Himmelssee und verursacht dadurch, daß dieser dabei überflutet, den Regen (s. IIQF. II, 54 ff.).

Wie manche andere Opferwürdige des Awestas ist *hvarə* grammatisch neutralen Geschlechtes. Trotzdem ist

[1] Das beruht eben auf der Annahme verschiedener Leiber desselben Wesens; s. oben, S. 67.

das *hvarə* (= Sonne) eine Person und fährt, wie alle „geistigen Opferwürdigen“, auf einem Kriegswagen.

Wäre darum Miθra ein Sonnengott, so müßten sich die meisten Mythologen annehmen, so müßten sich zwischen ihm und dem *hvarə* allerlei Berührungspunkte in den ihm und der Sonne zugeschriebenen Eigenschaften, Tätigkeiten und Wirkungen auffinden lassen, zumal solche zwischen ihm und anderen Yazata, von denen noch niemand behauptet hat, sie seien Sonnengötter, wie Raşnu, Sraoşa, Rāman, Vərəθraγna vorhanden sind, die wieder und wieder mit ihm zusammen genannt und an seinem Opfer beteiligt werden.

Wir untersuchen zunächst, wie es sich damit verhält.

Da ergibt denn eine Betrachtung der oben angeführten Stellen, daß nicht an einer einzigen Stelle des gesamten Awestas Miθra als die Sonne oder als einer ihrer Teile oder als eine ihrer Wirkungen erscheint.

Noch in einer so späten Stelle, wie den Āfrīn-i Zartušt 6 (oben, S. 105), werden Sonne (*hvarə*), Mond, Feuer, Miθra und Sraoşa deutlich und unmißverständlich von einander geschieden, und so in allen anderen Stellen, in denen das Awesta die Sonne und Miθra zugleich nennt: Y. 6, 10 usw. (oben, S. 101) Ahura-Miθra (Dualkompositum); Sterne und Mond und Sonne (*hvarə*); Miθra (nicht durch „und“ mit den Vorhergehenden verbunden); Ahura Mazdāh; Fravaşi; Y. 1, 11 usw. (oben, S. 108) Ahura-Miθra und Sterne und Tištriya und Mond; die Sonne (*hvarə- xšaēta-*); Y. 16, 4 f. (S. 108) Ahura Mazdāh, Feuer (Ātar), Gewässer, Sonne (*hvarə-xšaēta-*), Mond, Tištriya, Seele des Rindes; 5: Ahura Mazdāh, Miθra, Sraoşa, Raşnu, Fravaşi, Vərəθraγna, Rāman, Wind; Y. 22, 23 f. (oben, S. 109) Ahura Mazdāh, Aməşa-spəṇta-, Miθra, Rāman; 24: Sonne (*hvarə- xşaēta-*), Wind, Cistā, Daēnā; Y. 25, 4 f. (oben, S. 109) Ahura Mazdāh, Aməşa- Spəṇta-, Miθra, Rāman, Sonne, Wind; Yt. 6, 5 = Ny. 1, 15 (unten, S. 124) Miθra; Sonne und Mond.

Niemals wird in der häufigen Aufzählung „Sonne, Mond und Sterne“ (oben, S. 100 ff.) der Begriff „Sonne“ durch „Miθra“ ausgedrückt.

Nirgends ist die Sonne, wie Miθra, ein anderen übergeordneter Yazata. Sie ist das Auge Ahura Mazdāhs (Y. 1, 11 usw.; oben, S. 108). Miθra dagegen ist niemals ein Auge, sondern hat, wie wir sehen werden, 10000 Augen und Späher und 1000 Ohren. Nirgends wird das von der Sonne gesagt.

Miθra ist Gewittergott, Helfer in der Schlacht, ein großer Nomadenfürst, der mit seinen Herden in die Länder zieht. Er ist „der Besitzer der breiten Rinderweide“, hat viele Waffen auf seinem Kriegswagen und ist mit der furchtbarsten von allen, mit dem Blitze (*vazra*) bewaffnet. Er verleiht die Feuer des Verstandes, das Seelenfeuer (Nachkommenschaft) und das eschatologische Feuer (die himmlische Seligkeit). Sein Palast ist breit wie die Erde und steht auf der himmelslichtigen Haraitī, d. h. auf dem Himmelsgebirge. Er selbst kommt einher, breit wie die Erde, deren gesamten Rand er berührt. Nichts von allem dem schreibt das Awesta der Sonne zu.

Darum sind auch die ständigen Beiwörter der beiden Yazata vollkommen verschieden. Miθra heißt nicht *aməşa* „unsterblich“, *aurvaṯ-aspa* „Besitzer feuriger Rosse“, *rayi-* „der Reichtum“ (Yt. 10, 13. 90: S. 106; 13, 81: S. 106 f.; Y. 0, 9 usw.: S. 107; 22, 24: S. 109; 25, 4: S. 109; S. 2, 11: S. 107; Y. 1, 11: S. 108; 16, 4: S. 108; Yt. 12, 34: S. 111), nicht *dōiϑrəm ahurahe mazdå* „das Auge Ahura Mazdāhs“ (Y. 1, 11 usw., oben S. 108). Die Sonne dagegen führt niemals die Beiwörter Miθras *vōuru-gaoyaoiti-* „Besitzer der breiten Rinderweide“ (auch Y. 16, 5. 22, 23. 25, 4, oben S. 108 f.), *arš-vacah-* „Besitzer leuchtender Rede“, *vyāxana-* „zur Versammlung gehörig“, *hazaŋra-gaoşa-* „tausendohrig“, *hutāšta-* „(körperlich) wohlgebildet“, *baēvarə-cašman-* „zehntausendäugig“, *bərəzaṇt-* „himmelslichtig“, *pərəϑu-vaēδayana-* „Besitzer der breiten Warte“, *sūra-* „strahlend“, *axvafna-* „schlaflos“, *jagaurvah-* „immer wach“, wie Miθra in der Einleitungsformel der einzelnen Karde des 10. Yašts; sie heißt weder *dahyunąm*

daiṅhupaiti- „der Landesherr der Länder“ (Y. 6, 10 usw., S. 101; 1, 11: S. 108; Yt. 10, 145: S. 104) noch *huzaēna-* „schöngewappnet“ (V. 19, 28, S. 109 f.), noch *vasō-yāna-* „nach Wunsch seine Bahn ziehend“ (der Sonne ist ihr Lauf um den Himmelsberg von Ahura Mazdāh angewiesen), noch „allwissend“, noch „unüberlistbar“ (Yt. 10, 60, S. 148 f.). Sie ist nicht „stets auf den Beinen“, nicht „wachend“, kein „Späher“, nicht „tapfer“, füllt die Gewässer nicht und läßt sie nicht fallen, läßt nicht die Pflanzen wachsen und furcht nicht die Äcker und besitzt keine Kriegslisten (Yt. 10, 61, S. 149).

Nur das Beiwort *raēvant-* (spr. rayivant-) „Besitzer des Reichtums“ ist Miθra und dem *hvar- xšaēta-* gemeinsam, beweist aber deshalb nichts für eine Gleichheit beider Yazata, weil es auch den übrigen *mainyava- yazata-* eignet, denen man ja eben, wie es in der ständigen Yašt-Formel heißt, „ihres Reichtums und ihres *xvarənah-* wegen“ opfert.

Der W e g der Sonne geht von Osten nach Westen (Yt. 12, 8: S. 106; V. 2, 10: S. 105), und sie umkreist wie die Sterne und wie der Mond den Gipfel des Himmelsgebirges, der Haraitī (Yt. 12, 25, oben S. 104 und 110). Miθra dagegen fährt teils in der Richtung des Sonnenpfades, teils aber auch in e n t g e g e n g e s e t z t e r R i c h t u n g. A b e r n i r g e n d s w i r d v o n i h m g e s a g t, e r u m k r e i s e d e n G i p f e l d e r H a r a i t ī.

Denn wenn es von ihm Yt. 10, 118 (S. 110) heißt, er schreite w i e jenes leuchtende *Himmelslicht (die Sonne) über die himmelslichtige Harā (das Himmelsgebirge), so kann dies sicherlich nur so gedeutet werden, daß er, da er der Sonne ja v o r a u s g e h t und ihr f o l g t, von Osten nach Westen schreitet. Dementsprechend heißt es auch Yt. 10, 99: „Vorwärts fährt der Herr der Länder, Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, nach der r e c h t e n (d. i. westlichen) Grenze hin dieser Erde, der breiten, runden, deren Enden in der Ferne liegen[1].“

[1] L o m m e l meint ZII. 2, 206, *dašina-* heiße hier „sicherlich Süden; es heißt da von Mithra, der ja den Charakter eines Sonnengottes hat, daß er zum r e c h t e n Rande dieser breiten .... Erde fliegt. Es wäre gekünstelt, um an der Auslegung rechts = Westen

Aber Yt. 10, 67 und 136 fährt er auf seinem geistgezimmerten, himmelslichträdrigen Wagen von dem Erd-

festhalten zu können, sich darauf zu berufen, daß er ja am Ende seines Tageslaufs auch nach Westen gelangen muß. Ja es scheint eine gewisse Scheu zu bestehen, diesem Gott auch nur für den Abend ausschließlich den Westen als Aufenthalt zuzuweisen, denn Yt. 10, 95 wird ausdrücklich gesagt, daß er nach Sonnenuntergang beide Enden der Erde berührt“. Die Bemerkung über Yt. 10, 95 verrät Unvertrautheit mit awestischem Sprachgebrauch. Das Wort *karana-*, „Grenze“, „Rand“, „Ufer“ wird von den Grenzen der Erde wie von den Ufern der Seen gebraucht und steht im D u a l, wenn man den G e s a m t u m f a n g bezeichnen will, wobei es meist noch durch den Dual *uva* „beide“ verstärkt wird (vgl. den Dual von *ánta-* zur Bezeichnung des Gesamtumfangs ṚV. IV, 1, 11. V, 47, 8). Aber auch ohne *uva* hat der Dual *karana* diese Bedeutung, wie sich aus Yt. 5, 38 ergibt, wo B a r t h o l o m a e ganz richtig *upa yaozənta karana zraya* (lies *zrayahi*) *vourukašaya* mit „an den wogenden Ufern“ übersetzt. Auf derselben Betrachtungsweise beruht das arische Wort für „Insel“, awest. *dvaēpa-*, ved. *dvīpá-* „Zweiwasser“. Denkt man dagegen an die E i n z e l h e i t e n des Seeufers, die „vielen Buchten“ u. dgl., so setzt man den P l u r a l, der in den beiden Belegstellen bezeichnender Weise durch *vīspē* verstärkt ist. Der Dual bedeutet also die zum Ganzen vereinigten beiden Hälften. In Yt. 13, 3 ist vom Himmel die Rede. Die beiden Verse *yahmāi nōiṭ cahmāi naēmanąm karana pairi-vaēnōiϑe* bilden einen selbständigen Hauptsatz und sind zu übersetzen: „Niemand, wer es auch sei, vermag die beiden Ränder (Grenzen) der Teile (wörtlich: Hälften, aber Plur.) zu überschauen,“ (wörtlich: „für niemand ... sind zu überschauen“). „Die beiden Ränder“ bedeutet: „die Gesamtheit der beiden Halbumfangslinien, durch welche der Himmel am wirklichen, von keiner Stelle der Erde aus sichtbaren Horizont die Erde berührt“. Daß L o m m e l s Deutung von Yt. 10, 99 gleichfalls ganz unmöglich ist, ergibt seine eigene richtige Übersetzung. Berührt denn die Sonne in ihrer S ü d stellung den R a n d der Erde?! Ebenso oberflächlich wie die Behandlung dieser beiden Stellen ist in der Fußnote 2 a. a. O. L o m m e l s Begründung seiner Ansicht, Miθra sei die Sonne. Er sagt: „Daß dies besonders aus Yt. 10, 136 für das Awesta sichergestellt ist, scheint mir nicht immer recht gewürdigt zu werden; das e i n e goldene Rad seines Wagens (*aēva caxra zaranaēna*) kann nur als Sonne gedeutet werden“. So löst man im Handumdrehen die schwierigsten mythologischen Fragen, um die auf solche Weise gefundenen Lösungen als Grundlage für die Lexikographie zu benutzen (vgl. unten, S. 185 ff.). D a r i n aber hat L o m m e l recht, daß im Awesta zwei Systeme der Bezeichnung der Himmelsgegenden durcheinander geraten sind, und daß *paurva-*, wie im Altpersischen und im Sanskrit, „öst-

teil Arəzahī („dem Westlichen“, von *arəzah-* „Abend“) nach dem in der Mitte der Erde liegenden, Iran in sich schließenden Erdteil Xvaniraθa. Die Fahrt geht also hier vom Westen aus. Mit dem Gange der Sonne ist dies unvereinbar. Von Miθra als dem Schützer der lichten Schöpfung während der Nacht dagegen läßt sich solche Anschauung sehr wohl verstehen. Nach ihr beginnt er eben seine Tätigkeit da, wo die Sonne sie endet, also im Westen[1].

Von Miθra wird nie, wie von dem *hvar-* (*xšaēta-*), dem Mond und den Sternen, gesagt, er gehe auf oder unter. Vgl. „wenn (oder: wo) dieses *Himmelslicht (*hvarə*) aufgeht (*uzāiti*)“, F. 4 b (oben, S. 106); „das leuchtende *Himmelslicht geht auf (*uzyōraiti*)“, V. 19,28 (oben, S. 109 f.); „gehe auf, gehe auf“ (*uzayara, uzīra*), V. 21,5 an die Sonne, 9 an den Mond, 13 an die Sterne gerichtet (oben, S. 110);

lich“, „Osten“ bedeutet; aber ebenso sicher heißt *apāxtara-* überall „nördlich“, „Norden“, *paourvō-apāxtara-* und *aparō-apāxtara-* „nordöstlich“ und „nordwestlich“. Bei *dašina-* kann darum nur die Frage sein, ob man von der gemeinarischen oder von der speziell awestischen Orientierung auszugehen hat, auf welcher die Bedeutung von *apāxtara-* beruht. Da ein Zug Miθras von Norden, dem Bereiche der *daēva-*, her nach Süden aus den awestischen Anschauungen über ihn völlig unbegreiflich wäre, so kann an unserer Stelle davon nicht die Rede sein, und *dašina-* kann darum in ihr nur im Sinne von „westlich“ stehen.

[1] Der Gedanke an den Nachtweg der Sonne — vgl. die „Wende des Wegs“, Yt. 13,58, oben S. 21 und 104 — ist an unserer Stelle schon dadurch ausgeschlossen, daß die Fahrt nur bis zum Erdteil Xvaniraθa, also nicht bis zum Osthorizont, geht. Ebensowenig kann die Annahme einer Fahrt Miθras von Westen nach Osten mit dem westöstlichen Vorrücken des Mondes unter den Sternbildern etwas zu tun haben; denn von seinem alltäglichen oder allnächtlichen Erscheinen an bewegt sich der Mond doch immer von Osten nach Westen. Daß Miθra auf einem mit nur einem Rade versehenen Wagen fährt, besagt die späte Stelle Yt. 10,136. Wird nun an unserer Stelle, in der das Wort „Rad“ im adjektivischen Kompositum steht, so daß sich nicht sagen läßt, ob ihr Verfasser die Anschauung von dem einen Rade hatte, gesagt, Miθra fahre mit ihm von Westen nach Osten, so beweist das nur, daß der Verfasser dieser Stelle nicht mehr wußte, was unter dem Rade ursprünglich zu verstehen war. Auch sonst ist ja dem Awesta die Deutung des Mondes als eines Rades fremd.

„nur einmal erscheinen beim Untergang und beim Aufgang — *irixtahe sađayaca* — die Sterne und der Mond und das *Himmelslicht“, V. 2,40 (oben, S. 102); „nach dem Untergange des *Himmelslichtes“, *pasca hū frāšmō-dāitīm*, „und nachdem das *Himmelslicht nicht aufgewachsen“ (*pasca hvō nōiṯ uzuxšyamnō*) Yt. 4,8 (oben, S. 105 f.); „von dem Wachsen“ (*vaxšāt*) des *Himmelslichtes bis zu seinem Untergange (*frāšmō-dātōiṯ*), Yt. 5,91 (oben, S. 106).

Alle diese Ausdrücke werden niemals von der Tätigkeit Miθras gebraucht.

Daß Miθra mit der Sonne weder als Gesamtperson gleich ist, noch als Teilperson einen ihrer Teile oder Wirkungen bedeutet, ergibt sich weiter aus Yt. 10,90 (oben, S. 106), wo gesagt wird, die Sonne gebe ihm von ferne ihre Verehrung kund. Sie befindet sich also nicht einmal in seiner Nähe und kann darum erst recht nicht mit ihm identisch sein. Derselbe Schluß ergibt sich aus G. 1,2. 7 f. 10 im Vergleiche mit G. 3,6. Danach huldigt man Miθra zu Beginn desjenigen Tagesabschnittes, der von Sonnenaufgang bis Mittag währt, dagegen „den Sternen und dem Monde und dem *Himmelslicht (= der Sonne), den Lichtern“, ferner „den anfangslosen Lichtern“ und dem „Orte des guten Feuers“ (= dem Feuerhimmel) zu Anfang desjenigen Tagesabschnittes, der vom halben Nachmittag bis zu Sonnenuntergange reicht. Man ersieht daraus, daß für die Ansetzung der Verehrungszeiten nicht der Zeitpunkt maßgebend war, in dem der betreffende Yazata seine Funktion übernahm, was ja bei den meisten auch unmöglich gewesen wäre. Wie der Zusammenhang zeigt, ist hier bei Miθra an den Schutzherrn der Rinderzucht gedacht; denn er, „der Besitzer der breiten Rinderweide“, wird an der genannten Stelle zugleich mit Rāman und Vīsya verehrt. Jedenfalls ist er auch hier aufs deutlichste von der Sonne geschieden.

Yašt 10,13 heißt es von ihm: „Als der erste der geistigen Opferwürdigen naht er sich über die Haraitī, voraus dem unsterblichen *Himmelslicht (= der Sonne), dem Besitzer leuchtender Rosse, er, der als erster die goldgeschmückten, strahlenden Gipfel ergreift.“

Geht Miθra der Sonne voraus, so kann er selbstverständlich nicht mit ihr personengleich sein. Es ist bekannt, daß von den Ariern dasselbe gilt, was Tacitus, Germ. 11, von den Germanen berichtet: *nec dierum numerum ut nos, sed noctium computant, sic constituunt, sic condicunt: nox ducere diem videtur.* Für die Arier genügt es, auf Zimmer, Altindisches Leben S. 360 und auf Bartholomae, Altir. Wörterbuch unter *xšapan-* b, *xšapar-* 2, *bixšapar-* 2, *ϑrixšapar-* 2, *xšvaš.xšapar-*, *nava.xšapar-*, *dvādasa.xšapar-* zu verweisen.

Miθras Bereich ist also die Nacht.

Wer diesen Schluß bezweifeln und aller Wahrscheinlichkeit zum Trotze annehmen wollte, Miθra sei eine mit der Sonne zusammenhängende Lichterscheinung, der könnte nur auf Morgen- und Abendrot schließen. Er müßte also den männlichen Miθra mit der weiblichen Ušah-, Uši- identifizieren, wobei ihm die Erbringung des Beweises obläge, daß die awestischen Stämme das Morgen- und Abendrot mit der Sonne in ursächlichen Zusammenhang gebracht hätten. Da die Arier aber von unserer modernen Optik noch keine Ahnung hatten, so ahnten sie zwischen dem Morgenrot und der Sonne keinerlei ursächlichen Zusammenhang. IIQF. VI, 36 ff. ist bereits gezeigt worden, daß die awestischen Stämme das Morgenrot für eine Ausstrahlung von *xvarənah-* aus den mit ihm gefüllten Gebirgen hielten, und unter anderen ist dort auch die Stelle V. 19, 28 übersetzt: „In der dritten Nacht (nach dem Tode des Menschen) leuchtet es auf. Es strahlt die leuchtende Morgenröte der Gebirge, welche das gute Feuer des Lichtes-des-Heiles besitzen. Sie (die Morgenröte) geht zu Miθra, dem schöngewappneten; das leuchtende *Himmelslicht (= die Sonne) geht auf (*uzyōraiti*)."

Müssen die Texte wirklich noch deutlicher reden, damit ihre modernen Erklärer begreifen, wie sich die Naturvorgänge in der Seele der primitiven Verfasser dieser Texte widerspiegelten? Nirgends ahnt das Awesta einen Kausalnexus zwischen der Sonne und der Morgenröte; überall herrscht in ihm die Auffassung, diese sei eine Ausstrahlung des in den Bergen enthaltenen Feuers. Mit wünschenswertester Deutlichkeit zeigt die eben übersetzte Stelle, wie die awestischen Stämme sich die Vorgänge beim Übergange der Nacht in den Tag erklärten. Zunächst herrscht Miθra. Dann strahlen die Gebirge, die das gute Feuer besitzen, dieses empor. Es vereinigt sich mit Miθra und entfernt sich mit ihm, und dann geht die Sonne auf. Der Schluß *ante solem, ergo propter solem* liegt dem awestischen Menschen vollständig fern.

Was kann denn nach der Schilderung dieser Vorgänge Miθra anders sein als der Nachthimmel? Daß dies tatsächlich der Fall ist, ergibt sich daraus, daß Miθra nicht nur dem leuchtenden *Himmelslicht vorausgeht, sondern ihm ebenso regelmäßig wieder folgt, er, „der so breit wie die Erde herankommt nach dem Untergange der Sonne (*hū*, d. i. *hūrō*); beide Ränder (d. h. den gesamten Umfang; s. oben, S. 117, Fußnote) berührt er dieser Erde, der breiten, runden, deren Ränder ferne sind. Alles das bestrahlt er, was zwischen der Erde und dem Felsen (= „Himmelsgebirge") ist", usw. (Yt. 10, 95).

Ich frage: Wenn es heißt: „Schulze steht Posten von 2—4, Müller von 4—6; dann folgt ihm wieder Schulze", ist dann Müller = Schulze? Kann man von der Sonne sagen, sie komme daher, breit wie die Erde? Kann man von ihr sagen, sie berühre die gesamte Peripherie der Erde? Ist es nicht ohne jeden möglichen Zweifel klar, daß hier nur das rings auf dem Rande der Erde ruhende nächtliche Himmelsgewölbe gemeint sein kann?

Die Hauptfunktion der Sonne und Miθras besteht darin, daß beide das Himmelslicht spenden, durch welches sie die Mächte der Finsternis, die *daēva-*, verscheuchen. Aber sie tun dies nicht gleichzeitig, sondern lösen einander, sich gegenseitig ergänzend, in dieser Tätigkeit ab. Darum sagt Miθra Yt. 10, 118 (oben, S. 110): „Wie jenes leuchtende *Himmelslicht (= die Sonne) über die himmelslichtige Harā vorwärtsschreitet und darüber hinwegfährt, so will auch ich,

Spitama, durch die untere (= auf Erden) gespendete Verehrung kommen, durch die obere (= im Himmel) gespendete, hinweg über alles, was dem finsteren Geiste, dem Besitzer des Unheils, beliebt."

So ist natürlich auch aus Yt. 10, 51 (oben, S. 103) nicht zu schließen, Miθra sei die Sonne; „alle, eines Willens mit dem *Himmelslicht" besagt nur, daß die bis dahin allein das Himmelslicht spendende Sonne keinen Einspruch gegen den Bau des Hauses Miθras, d. h. dagegen erhob, daß auch er zum Spender des Himmelslichtes (*xvarənah-*) eingesetzt wurde, also einen Teil ihrer Funktion übernahm.

Der Begriff Himmels k ö r p e r ist dem Awesta noch fremd. Die alte Anschauung, nach der das Himmelslicht aus Öffnungen im Himmelsgebirge herniederstrahlt, ist noch nicht überwunden. Alle Dinge der Schöpfung sind P e r s o n e n. Die Körperöffnungen, aus denen das Licht ausstrahlt, sind die A u g e n (s. IIQF. VI, 31 ff.). Miθra und Ahura (Mazdāh) werden, wie wir noch sehen werden, im jüngeren Awesta zu einer durch Dualkompositum ausgedrückten E i n h e i t, d. h. Gesamtperson, zusammengefaßt. Ersterer spendet das Himmelslicht in der Nacht, letzterer am Tage. D a r u m h a t M i θ r a 10000 A u g e n, A h u r a M a z d ā h n u r 1 A u g e, u n d l e t z t e r e s i s t d i e S o n n e[1]. Ist unter solchen Umständen das Rätsel wirklich so schwer zu lösen, was unter Miθras Augen zu verstehen, und wer Miθra selbst ist?

Doch damit haben wir bereits Erörterungen vorweggenommen, die ausführlicher in späteren Abschnitten dieser Arbeit anzustellen sind; vgl. S. 193 ff. Dies war indessen zur richtigen Wertung der z u s a m m e n h ä n g e n d e n Texte nötig, welche das Awesta der Sonne (*hvar- xšaēta-*) widmet: des X o r š ē d - Y a š t (Yt. 6) und des X o r š ē d - N y ā y i š n (Ny. 1).

[1] Die im jüngeren Awesta ä l t e r e Auffassung Ahura Mazdāhs als des g e s a m t e n Lichthimmels liegt Ny. 1, 5, unten S. 127, = Y. 68, 22 vor, wenn von „seinen Augen" die Rede ist, unter denen nur alle (guten) Gestirne verstanden werden können. Vgl. Y. hapt. 36, 6 und unten, S. 250 ff.

Das 6. Yašt lautet unter Weglassung der Eingangsformeln:

Übersetzung von Yašt 6 (Xoršēd-Yašt).

1. Dem *l e u c h t e n d e n H i m m e l s l i c h t, dem unsterblichen, d e m R e i c h t u m, dem Besitzer feuriger Rosse, opfern wir. Wenn daher das *Himmelslicht (*hvar-*) mit seinem Licht erwärmt, wenn daher das *Himmelslicht, das Licht (*raocō*), erwärmt, dann stehen da die geistigen Opferwürdigen, hundert und tausend. Dieses *xvarənah-* tragen sie zusammen, dieses *xvarənah-* bringen sie herab, dieses *xvarənah-* teilen sie auf der von Ahura gegebenen Erde aus, um die Lebewesen des Lichtes-des-Heils (*ašahe*) zu fördern, und zur Förderung des Leibes des Lichtes-des-Heils.

2. Wenn daher das *H i m m e l s l i c h t emporwächst (*uzuxšyeiti*), dann schützt es (nämlich vor den Mächten der Finsternis) die ahuragegebene Erde, dann schützt es das fließende Wasser, dann schützt er das Quellwasser, dann schützt es das Seewasser (= das Wasser der Seen), dann schützt es das stillstehende Wasser, dann schützt es die zum Lichte-des-Heils gehörigen Geschöpfe, die dem erleuchteten (*spəntahe*) Geiste gehören.

3. Denn wenn das *H i m m e l s l i c h t nicht emporwächst, dann vernichten die *daēva-* (= die Mächte der Finsternis) alles, was sich auf den 7 Erdteilen befindet, und die geistigen Opferwürdigen finden in dem knochenbegabten Leben (= auf der Erde) keinerlei Halt und keinerlei Standort.

4. Wer dem *Himmelslicht, dem unsterblichen, dem Reichtum, dem Besitzer feuriger Rosse, opfert, um zu widerstehen den Finsternissen (*təmaŋhąm*), um zu widerstehen den *daēva-*, deren Licht die Finsternis ist (*təmasciϑranąm*[1]), um zu widerstehen den Dieben und den Gewalttätigen, um zu widerstehen den Zauberern und Hexen (*yātunąmca pairikanąmca*), um zu widerstehen dem Verluste

[1] Oder, wenn wie *afšciϑra-* usw. zu beurteilen: „die das Zeugungslicht der Finsternis haben" = die die Finsternis erzeugen.

(*iϑyejaŋhō*), dem Vergessen (*marəşaonahe*), der opfert dem Ahura Mazdāh, der opfert den erleuchteten Unsterblichen (*aməşə spəṇtə*), der opfert seiner eigenen „Seele" (*urvānəm*); derjenige stellt alle geistigen und alle dem (irdischen) Leben angehörigen Opferwürdigen zufrieden, der dem *Himmelslicht, dem unsterblichen, dem Reichtum, dem Besitzer feuriger Rosse, opfert.

5. Ich will Miθra opfern, dem Besitzer der breiten Rinderweide, dem tausendohrigen, dem zehntausendäugigen, ich will dem Vazra (= Blitz; s. unten, S. 214 ff.) opfern, der gut auf das verruchte Haupt der *daēva-* herabgeschleudert wird, — Miθra (Nominativ!), der Besitzer der breiten Rinderweide; und ich will der Genossenschaft opfern, welche besteht, der leuchtendsten der Genossenschaften, zwischen dem Mond und dem *Himmelslicht (= der Sonne, *hvarə*).

6. Wegen seines Reichtums und seines *xvarənah-* will ich ihm opfern mit hörendem[1] Opfer, dem *leuchtenden Himmelslichte (*hvarə xšaētəm*), dem unsterblichen, dem Reichtum, dem Besitzer feuriger Rosse, mit Opfergaben. Dem *leuchtenden Himmelslichte, dem Unsterblichen, dem Reichtum, dem Besitzer feuriger Rosse, opfern wir mit haomahaltiger[2] Milch, mit Baresman, mit der Orthodoxie der Zunge, und mit dem Liede (*mąϑra-*), und mit Rede und mit Tat und mit Opfergaben, und mit leuchtend gesprochenen (*aršuxδaēibyasca*) Worten.

Wem von den Seienden . . . (usw. die üblichen Schlußformeln).

---

[1] *surunvata* kann nur der Instrumental des Partiz. praes. sein. Bartholomaes Ansatz eines Stammes *surunvata-* „hörbar", „laut" nötigt dem Texte einen grammatischen Fehler auf, der in dem sicher alten metrischen Teile der Opferformel an sich schon unwahrscheinlich ist. Das Opfer ist wie alle Dinge (s. S. 9. 77 ff. 112 f.) dem awestischen Menschen eine Person, welche die im Opfertexte ausgesprochene Bitte denjenigen „Opferwürdigen" überbringt, für die es veranstaltet wird. So ist es denn nötig, daß es diese Bitten selbst vernehme.

[2] *haomayō* ist falsche Umschrift für *haomayu*, also regelrechter Instrumental.

Besprechung des 6. Yašts: Sonne von Miθra geschieden.

Nach den vorhergegangenen Erörterungen wird der Inhalt dieses Textes klar sein. In kurzen Worten besagt das 6. Yašt: Ich will dem (durch die Sonnenöffnung strahlenden) Himmelslicht opfern, dem *xvarənah-*, das nach Sonnenaufgang von den geistigen Opferwürdigen herabgetragen und über diese Erde verteilt wird[1].

Dieses Himmelslicht wirkt das Wachstum der Geschöpfe und schützt sie vor den Mächten der Finsternis, welche die gesamte lichte Schöpfung vernichten würden, wenn die Sonne nicht schiene. Da dieses Himmelslicht die Substanz Ahura Mazdāhs, der erleuchteten Unsterblichen und der „seelischen" Bestandteile der Lebewesen der lichten Schöpfung ist, so opfert allen diesen, wer dem durch die Sonnenöffnung strahlenden Himmelslicht opfert.

Aus diesem Zusammenhange ist § 5 zu erklären. Was das *hvarə* am Tage, das leistet Miθra bei Nacht. Darum wird er hier an dem Opfer beteiligt, welches man dem *hvarə* darbringt, ebenso wie der Mond. Die „Genossenschaft" besteht eben darin, daß auch der Mond Himmelslicht strahlt, aber meist in der Nacht.

Eine Gleichsetzung Miθras mit der Sonne liegt also auch hier nicht vor. Abgesehen davon, daß kein Wort des Textes auf eine solche hindeutet und daß in ganz gleicher Weise auch in den anderen Yašt-Texten andere Yazata an dem Opfer für denjenigen beteiligt werden, dem das betreffende Yašt zunächst gewidmet ist, haben wir ja gesehen, daß noch in einem so späten Texte, wie die Āfrīn-i Zartušt, Miθra von der

---

[1] Aus diesem Beispiele sieht man wieder, auf wie primitiver Stufe das Denken der Arier noch steht. Jede Bewegung wird als das Ergebnis einer persönlichen Einwirkung betrachtet. Ebenso tragen nach Yt. 13, 65 ff. die Fravaši, nach Yt. 8, 9 Satavaēsa den Regen herab und verteilen ihn über die Länder. Im ṚV. wird die Bewegung der Gestirne daraus erklärt, daß die Marút oder Váruṇa das Himmelsgebirge drehen (IIQF. II, 41 ff.). Die Gewässer fließen, weil Índra sie antreibt, usw.

Sonne unterschieden wird. Nach Ausweis der Sprache aber ist Yašt 6 sicherlich älter, als dieser Text.

Yašt 6 bildet den Kern des Xoršēd-Nyāyišn, dem aber eine lange Einleitung, §§ 0—10, vorangesetzt ist. In dieser ist Miθra noch ein größerer Raum gewährt, als im 6. Yašt; aber nicht nur dieser wird an dem Opfer beteiligt, sondern auch Ahura Mazdāh, dessen Augen, die Gestirne, so weit sie nicht daēvische Lichter sind[1], das Rind, der erste Mensch (Gaya = „Leben", „Lebewesen"), Zaraθuštras Fravaši, das Licht-des-Heiles (*aša-*), der helle Gedanke (*vohu- manah-*), die Herrschaft (*xšaϑra-*), das leuchtendste Licht-des-Heiles (*aša- vahišta-*, d. h. das eschatologische Licht, das ewige Leben); ferner neben Miθra seine Verbindung mit Ahura (Dualkompositum; siehe unten, S. 241 ff.), Tištriya und seine Frauen, Vanant, Θwāša, Zrvan, Vāta, Cistā, Daēnā, Paθā, der Fluß Zaranumant, der Berg Saokənta usw.

Auch hier liegt also eine Gleichsetzung Miθras mit dem *hvarə* nicht vor.

Diese Einleitung ist wörtlich dem Miθra gewidmeten Mihir-Nyāyišn entlehnt und lautet, wie folgt:

[1] Nach der späteren parsischen Auffassung, Bündahišn 3, 25. 5, 1 f. 28, 44 ff. usw. gibt es auch daēvische Gestirne. Das ist eine Anschauung, die erst spät auftritt und im Awesta sonst, soviel ich sehe, noch fehlt. Nur die Sternschnuppen werden in diesem, Yt. 8, 8. 50 ff. (s. S. 199), als Pairikā betrachtet. Unter den *kərəma-*Sternen, die mit den Pairikā in Yt. 8, 8 identifiziert werden, sind wahrscheinlich „Wurmsterne" gemeint (s. S. 199), worunter sicher Sternschnuppen zu verstehen sind. Dann wird unter der *mūš pairikā* (Y. 16, 8 = 68, 8), der „Pairikā Maus", vielleicht der Komet zu verstehen sein. Wenn nach Yt. 8, 51 „schlechtredende" Menschen die Pairikā, die das böse Jahr hervorruft, als diejenige bezeichnen, die das gute Jahr hervorruft (s. unten, S. 200), so geht daraus hervor, daß nicht alle Mazdayasnier die orthodoxe Anschauung teilten, sondern daß manche in den Sternschnuppen, da sie lichte Feuererscheinungen sind, wohltätige Wesen sahen. Vgl. oben, S. 63. Unter den Gestirnen des Xoršēd-Nyāyišn, die daēvische Lichter sind, werden also Pairikā, d. h. Sternschnuppen und Kometen nach orthodoxer Auffassung zu verstehen sein. Offenbar sind solche Pairikā auch in unserem Texte gemeint.

Übersetzung von Nyāyišn 1 (Xoršēd-Nyāyišn), 1–10.

1. Verehrung dir, Ahura Mazdāh, dreimal vor den anderen Geschöpfen! Verehrung euch, erleuchtete Unsterbliche, die ihr alle gleichen Willens mit dem *Himmelslichte seid![1] Sie (= die Verehrung) suche zu Ahura Mazdāh zu gehen, sie zu den unsterblichen Erleuchteten, sie zu den Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heils, sie zu dem Winde[2], dem lange (= vor langer Zeit) selbstgeschaffenen!

2. Unter Zufriedenstellung Ahura Mazdāhs und Überstrahlung[3] des finsteren Geistes das Wirken (Akk.) des Guten, das nach Wunsch (= in unserem Sinne) das Förderlichste ist (vgl. Y. 50, 11). Ich preise das Licht-des-Heils (*ašəm*): „Das Licht-des-Heils (*ašəm*) ist das leuchtendste Licht. Nach Wunsch ist es (vorhanden), nach Wunsch für uns, weil (oder: daß) es das Licht-des-Heils für das leuchtendste Licht-des-Heiles[4] ist (= zum leuchtendsten Lichte-des-Heiles, in den Feuerhimmel, führt)." (= Y. 27, 14).

3—4. . . . (Allgemeine Opferformeln.)

5. 'Verehrung dem Ahura Mazdāh! Verehrung den erleuchteten Unsterblichen! Verehrung Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide! Verehrung dem *leuchtenden Himmelslichte, dem Besitzer feuriger Rosse! Verehrung denjenigen Lichtern (= Augen, *dōiϑrābyō*), welche Ahura Mazdāh eignen! Verehrung dem Rinde; Verehrung dem Gaya (= dem ersten Menschen)! Verehrung der Fravaši Zaraθuštras, des Spitama, des Besitzers des Lichtes-des-Heils! Verehrung der gesamten Welt (*stōiš*) der Besitzer

[1] Vers: l. *vīspe hura hazaošåŋhō*. S. oben S. 103.
[2] *vayąm*; l. *vāyum*.
[3] d. h. Überwindung durch das helle Licht, *tarōi-dīti*; s. oben, S. 13.
[4] „das leuchtendste Licht-des-Heiles" (*aša- vahišta-*) ist Synonymon von *xvāϑra-* „Ort des guten Feuers" und bezeichnet wie dieses den Lichthimmel, in den die „Besitzer des Lichtes-des-Heils" (*ašavan-*) zu gelangen hoffen. S. oben, S. 10.

des Lichtes-des-Heils, derjenigen, welche ist und welche wird und welche werden wird!'

'—' = Y. 68, 22.

'Laß gedeihen den Leib durch den hellen Gedanken, durch die Herrschaft und durch das Licht-des-Heiles nach Wunsch!'

'—' = Y, 33, 10, zweite Hälfte.

'Das Licht-des-Heils ist das leuchtendste Licht. Nach Wunsch ist es (vorhanden), nach Wunsch für uns, weil (oder: daß) es das Licht-des-Heils für das leuchtendste Licht-des-Heiles ist."

'—' = 27, 14; Ny. 1, 2.

'diese Lichter, jenes himmelslichtigste unter den himmlischen Lichterscheinungen, welches das *Himmelslicht (*hvarə*) genannt wird.'

'—' = Y. (hapt.) 36, 6. S. oben, S. 97.

'Das Licht-des-Heils . . . usw.' = Y. 27, 14.

'bei der Wendung, bei der du mit deinem erleuchteten Geiste kamst, Verstand (*mazdå*), mit der Herrschaft, bei ihr mit dem hellen Gedanken, durch dessen Taten die Lebewesen durch das Licht-des-Heils gefördert werden. Ihnen wird Āramaiti die Strahler künden, die deiner Geisteskraft, den (oder: die) niemand betrügen kann.'

'—' = Y. 43, 6.

6. Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, opfern wir, dem leuchtend redenden, dem zur Versammlung gehörigen (= beredten?), dem tausendohrigen, dem (körperlich) schöngebildeten, dem zehntausendäugigen, dem himmelslichtigen (*bərəzantəm*), dem Besitzer der breiten Warte (*pərəϑu-vaēδayanəm*), dem strahlenden (*sūrəm*), dem schlaflosen, dem (immer) wachen.

7. Miθra, dem Länderherren aller Länder, opfern wir, welchen Ahura Mazdāh herausgegeben (= ausgestrahlt) hat, der von den geistigen Opferwürdigen das meiste *xvarənah-* besitzt. Dann möge er uns zu Hilfe kommen[1], Miθra und Ahura, die beiden himmelslichtigen (*bərəzanta*)! Dem leuchtenden *Himmelslicht, dem unsterblichen, dem Reichtum[1], dem Besitzer feuriger Rosse, opfern wir.

[1] S. S. 241 f.

8. Tištriya, dem festäugigen (= dessen Augen unverletzbar sind), opfern wir; Tištriya opfern wir. Tištriyas Frauen (*tištryaēnyō*) opfern wir. Tištriya, dem reichen, dem Besitzer des *xvarənah-*[2], opfern wir. Dem Stern Vanant (= „dem Erobernden"), dem von Mazdāh gegebenen, opfern wir. Dem Sterne Tištriya, dem reichen, dem Besitzer des *xvarənah-*, opfern wir. Θwāša (= dem Raum), dem selbstgegebenen (= selbstgeschaffenen), opfern wir. Zrvan (= der Zeit), dem endlosen, opfern wir. Zrvan, dem (vor) lange(m) selbstgegebenen (= -geschaffenen), opfern wir. Vāta (= dem Winde), dem erleuchteten, dem gutstrahlenden, opfern wir. Der geradesten Cistā (= Licht, im Sinne von Lehre, syn. mit *daēnā-*), der mazdāhgegebenen, der Besitzerin des Lichtes-des-Heils, opfern wir. Daēnā, der leuchtenden, mazdayasnischen, opfern wir. Paθā[3], der gut zu beschreitenden, opfern wir. Zaranumant (= „der Goldhaltige", = Zarənumaitī-, ein Nebenfluß des Hilmend), dem strahlenden (*sūrəm*), opfern wir. Saokənta (= „der Leuchtende"), dem Gebirge, dem von Mazdāh gegebenen, opfern wir.

9. Und jedem im Besitze des Lichtes-des-Heiles befindlichen geistigen Opferwürdigen opfern wir. Und jedem im Besitze des Lichtes-des-Heiles befindlichen, dem (irdischen) Leben angehörigen Opferwürdigen opfern wir. Unserer eigenen „Seele" (*urvānəm*) opfern wir. Unserer eigenen Fravaši opfern wir. Komm' mir zu Hilfe, Mazdāh! Den leuchtenden, strahlenden, erleuchteten Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heiles opfern wir.

Dem leuchtenden *Himmelslicht, dem unsterblichen, dem Reichtum, dem Besitzer feuriger Rosse, opfern wir. Das Licht-des-Heiles . . . usw. = Yt. 27, 14 (oben, S. 128).

[1] S. IIQF. VI, 182 unter „Besitz".

[2] Im Text stehen Nominative.

[3] Der Seelenstraße = Regenbogen; s. oben, S. 65 nebst Fußn.

10. Ich will für mich wählen[1] als Mazdāh-Opferer, als Zaraϑuštrier, als Gegner der *daēva-*, als Ahura-Lehrer (= als Verkünder der Lehre, daß Ahura „der Herrscher“, das höchste Wesen ist),

dem Hāvani, dem Besitzer des Lichtes-des-Heils, dem Strahler des Lichtes-des-Heils, zum Opfer und zu Glut und zur Befriedigung und zum Preis (oder: zur Herrschaft); dem Sāvaŋhi und dem Vīsya *usw. wie vorher bis* „Preis“; dem Rapiϑwina *usw.*; dem Frādaṯ-fšu und dem Zaṇtuma *usw.*; dem Uzayeirina *usw.*; dem Frādaṯ-vīra und dem Daŋhyuma *usw.*; unter Zufriedenstellung des leuchtenden *Himmelslichtes, des unsterblichen, des Besitzers des Reichtums, des Besitzers feuriger Rosse, zum Opfer und zur Glut und zur Befriedigung und zum Preis (oder: zur Herrschaft).

„Wie der erwählenswerte Herr“ (= Y. 27, 13) spricht mir der Zaotar vor. „So der Strahler vom Lichte-des-Heiles her“ soll der Besitzer des Lichtes-des-Heiles, der wissende, vorsprechen.

Dann schließt Ny. 1 mit dem gesamten Texte von Yt. 6.

Der Text des 2. Nyāyišn, Mihir Nyāyišn, das dem Miϑra gewidmet ist, stimmt in den §§ 1—9 wörtlich zu dem von Ny. 1; Ny. 2, 10 = Ny. 1, 10, fügt aber vor dem zweiten Absatz folgenden Text ein:

„durch Zufriedenstellung Miϑras, des Besitzers der breiten Rinderweide, des tausendohrigen, des zehntausendäugigen, des Opferwürdigen, dessen Name (beim Opfer) genannt wird, Rāmans, des Besitzers der guten Weide, zum Opfer und zur Glut und zur Befriedigung und zum Preis (oder: zur Herrschaft).“

Der übrige Text, bis auf die herkömmlichen Schlußformeln in den §§ 16 und 17, ist dem 10. Yašt wörtlich entlehnt, nämlich § 11 = Yt. 10, 144; § 12 = Yt. 10, 145; § 13—15 = Yt. 10, 4—6.

---

[1] d. h. meine Wahl treffen zwischen der lichten und der finsteren Schöpfung.

Bisheriges Ergebnis: im gesamten Awesta Sonne und Miϑra geschieden.

Aus den bisherigen Erörterungen hat sich ergeben, daß das gesamte Awesta, d. h. alle in awestischer Sprache abgefaßten Texte, das leuchtende *Himmelslicht (*hvar-* und *hvar- xšaēta-*) von Miϑra unterscheiden.

Das 6. Yašt beteiligt an dem dem *hvar-* dargebrachten Opfer Miϑra; die ersten beiden Nyāyišn, deren erstes dem *hvar-*, deren zweites Miϑra gewidmet ist, haben eine lange, gleichlautende Einleitung, in welcher eine große Anzahl von Yazata, darunter auch Miϑra und das *hvar-*, verehrt werden. Aber auch in diesen drei Texten deutet nichts auf eine Gleichsetzung Miϑras mit dem *hvar-*.

Schon das bloße Bestehen eines Xoršēd-Yašts und eines Xoršēd-Nyāyišns neben einem Mihir-Yašt und einem Mihir-Nyāyišn beweist ja doch, daß Miϑra von der Sonne verschieden ist.

Miθra.

Wir wenden uns nunmehr zu den Angaben, welche das Awesta über Miθra macht, geben zunächst den Haupttext, das 10. Yašt (Mihir-Yašt), und suchen im Anschluß an dieses und an die übrigen Stellen des Awestas, an denen es Miθra erwähnt, die Natur dieses Yazatas genau zu bestimmen.

Übersetzung von Yt. 10 (Mihir-Yašt).

I. Abschnitt.

1. Es sagte Ahura Mazdāh zu Spitama Zaraθuštra: „Als ich nun Miθra, den Besitzer der breiten Rinderweide[1], erschuf[2], ich, Spitama, da erschuf ich ihn 'so, daß er strahlt[3] durch Opferwürdigkeit[4], strahlt durch Glutwürdigkeit[5], wie mich selbst, den Ahura Mazdāh'.

'—' = Yašt 8,50 (von Tištrya).

1 [1] *vourugaoyaoiti-* (zu sprechen *vouru-gavyūiti-*), vedisch *urúgavyūti-* heißt „breite Rinderweide besitzend“, nicht allgemein „weite Fluren besitzend“. Als Spender des Regens = Milch (IIQF. VI, 186 unter „Milch“) sind die Sterne Rinder, als Spender des Lichtes wie die Sonne Augen oder Späher, als Höhlen im Himmelsgebirge Ohren (Miθras). S. S. 191 ff. [2] Wörtlich: „herausgab“ oder „herausstellte“. S. zu § 50, 1. [3] *avåṇtəm*, ganz wörtlich „herbeistrahlend“. Auch Ahura Mazdāhs Substanz ist Feuer = Licht. [4] Zum Opfer gehören die Opfertexte ebenso wie die Opfergaben, da sie selbst als Feuer betrachtet werden und darum das Feuer des Opferempfängers vermehren, dem sie „zugestrahlt“, d. h. gesungen werden. Sie können darum auch allein das Opfer bilden. [5] *vahmyata*, zu *vahma*, $\sqrt{}$*vah-* = ved. *vas-* „leuchten“; s. § 25, 3. Wie das vedische *ṛ́c*, so wird aw. *vahma-* in der Mehrzahl der Fälle zur Bezeichnung der Lieder verwendet. „Glutwürdigkeit“ ist also = Würdigkeit, die Glut (der Opferlieder)

2. Es vernichtet das ganze Land der Feind[1], der Schädiger Miθras[2], Spitama, so sehr wie 100 Kayaδa[3] die Besitzer des Lichtes-des-Heiles tötend. Du sollst Miθra nicht erschlagen (oder: töten), Spitama, nicht den, den du dir von einem Besitzer des Unheils erfragst[4], nicht den, den du dir erfragst von einem Besitzer des Lichtes-des-Heils, der dasselbe Herzenslicht[5] hat wie du. Denn beiden gehört Miθra an, dem Besitzer des Unheils wie dem des Lichtes-des-Heils.

3. Den Besitz schneller Rosse gibt Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, denen, die Miθra nicht verletzen. Den geradesten Weg gibt der Ātar[1] Mazdāhs, des Ahura (= Herrschers), denen, die Miθra nicht verletzen. Die leuchtenden, strahlenden, himmelslichterfüllten Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heils gibt er, angeborene Nachkommenschaft[2], denen, die Miθra nicht verletzen.

4. Wegen seines Reichtums und seines Xvarənah[1] will ich ihm opfern mit hörendem[2] Opfer, Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, mit Opfergaben.

Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, opfern wir, welcher ruhigen Wohnsitz, guten Wohnsitz gewährt den arischen Ländern (oder: Völkern).

4 = Ny. 2, 13.

zu empfangen. 2 [1] *mairyō*, d. h. der feindliche Krieger; s. oben S. 28, Fußnote. [2] *miϑrō-druxš*; vgl. S. 230. [3] Bedeutung unbekannt. [4] S. S. 220 ff. [5] *daēnā-* entspricht dem vedischen *bráhman-* in seiner allgemeineren Bedeutung und ist das Himmelslicht, das zugleich in den Herzen aller Wesen der lichten Schöpfung strahlt; vgl. IIQF. VI, 95 ff. 3 [1] *Ātar-* ist im jüngeren Awesta besonders das Sakralfeuer. [2] Mit Bartholomae ein zweites *āsna-* in der Bedeutung „tüchtig“ anzunehmen, liegt kein Grund vor. Unter der „angeborenen“ Nachkommenschaft wird die nicht im Ehebruch gezeugte zu verstehen sein. 4 [1] Die Übersetzung „ob seiner Pracht und Herrlichkeit“ ist falsch. *rayi-* (zu lat. *res*) heißt wie im Vedischen immer nur „Reichtum“. *Xvarənah-* ist Himmels- und insbes. das Blitzfeuer und als solches das Feuer, welches kriegerische Wirksamkeit und Herrschaft verleiht. In diesem Sinne erhält das Wort oft den Zusatz *kavaya* „königlich“. Ausführliches darüber in IIQF. VII. [2] S. oben, S.

5. Und er komme uns zur Hilfe, und er komme uns zum Raume[1], und er komme uns zur Stütze, und er komme uns zum Erbarmen, und er komme uns zur Heilung[2], und er komme uns zur Feindetötung, und er komme uns zum guten Leben[3], und er komme uns zum Besitze des Lichtes-des-Heils, der mächtige, der rings leuchtende[4], der opferwürdige, der glutwürdige, der unverletzliche, für das ganze knochenbegabte Leben[5], Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide.

5 = Ny. 2, 14.

6. Diesem kraftbegabten Opferwürdigen, dem leuchtenden, dem leuchtendsten unter den Geschöpfen, Miθra will ich opfern mit Opfergaben, und ich will ihn umwándeln[1] mit Lob und mit Verehrung, will ihm opfern mit hörendem Opfer, Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, mit Opfergaben.

Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, opfern wir mit haomahaltigem Rinde[2], mit Baresman, mit der Orthodoxie der Zunge und mit dem Liede und mit dem Wort und mit der Tat und mit Opfergaben, und mit leuchtendgesprochenen[3] Worten.

Wem von den Seienden und bei dem Opfer das Leuchtendere der Verstand, der Herrscher, zuer-

124, Fußn. 1. 5 [1] Die arischen Nomaden und Viehzüchter begehren vor allem Raum (aw. *ravah-*) und fürchten die Enge (*ązah-*, ved. *áṃhas-*), auch nachdem sie seßhaft geworden sind, genau so wie die Germanen (Tac., Germ. 16). [2] Heilung besteht nach awestischem Glauben in Befreiung von daēvischem Feuer, dessen Wirkungen die Krankheiten sind, und wird darum durch alle Arten des guten Feuers, vor allem auch des Sternenlichtes, bewirkt. Wenn Miθra wie Váruṇa denen, die ihn verletzen, gleichfalls Krankheit sendet, so liegt darin keine Inkonsequenz. Denn das gute Feuer wirkt auf die Anhänger der Druj- wie das daēvische auf die des Aṣ̌a- (oben, S. 27). Vgl. auch § 15, 2. [3] Das „gute Leben“ bedeutet im Awesta immer das Leben im Lichthimmel im Gegensatz zum irdischen. S. oben, S. 10f. [4] IIQF. VI, 23. [5] Im Gegensatz zu dem der Bewohner des Feuerhimmels, die aus reinem Feuer bestehen. S. oben, S. 60f. 6 [1] Zum Zeichen der Verehrung wie bei den arischen Indern; vgl. IIQF. VI, 113. [2] = mit milchgemischtem Haoma. Über den Zweck dieser Mischung s. IIQF. VI, 71. [3] *arš-uxδa-*. Über *arš-* „leuch-

kennt vom Lichte-des-Heiles her[4], und welchen Frauen, diesen Männern und Frauen opfern wir.

6 = Ny. 1, 16; 2, 15. Der letzte Prosaabschnitt, das Yeńhē hātąm, = Y. 27, 15.

II. Abschnitt.

7. Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, opfern wir, dem Besitzer leuchtender Rede, dem zur Versammlung[1] Gehörigen, dem tausendohrigen, schöngebildeten[2], dem zehntausendäugigen, himmelslichtigen[3], dem Besitzer der breiten Warte[4], dem strahlenden, schlaflosen, dem wachen,

8. dem da opfern die Herren der Völker (oder: Länder), wenn sie in den Kampf gehen ‘gegen die blutigen Heere[1], gegen die in Reihen zusammenkommenden[2], zwischen den beiden erbittert kämpfenden Völkern’.

‘—’ = §§ 47, 48.

9. ‘Welches von beiden ihm als erstes opfern wird, gern, mit vorauserkennendem Gedanken[1], infolge ins Herz aufgenommenen Antriebs[2], nach dieser Seite’ wendet sich Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, zugleich mit dem Winde, dem Feindetöter, zugleich mit Dāmōiš Upamana[3].

Wegen seines Reichtums . . . *usw. wie §§ 4—6.*

‘—’ = Yt. 13, 47, dort von den Fravaṣ̌i gesagt „zusammen mit Miθra und Raṣ̌nu und mit dem gewaltigen Dāmōiš Upamana, zusammen mit dem feindetötenden Winde“.

tend“ wird in den IIQF. bei der Besprechung der Wurzel *ṛ* und ihrer Ableitungen gehandelt werden. [4] = vom Lichthimmel her; AiW. 233 (mit falscher Erklärung). 7 [1] der „geistigen Opferwürdigen“. [2] *hutāštəm*, von der körperlichen Bildung. [3] *bərəzaṇtəm*; IIQF. VI, 13 f. [4] *pərəϑu-vaēδayanəm*; „Warte“ nicht ganz sicher. Vgl. § 45. 8 [1] *haēnā-* = ved. *sénā-* bezeichnet meist die Heere der *daēva*-Verehrer. L. *haēnå* (Metrik u. Grammatik). Derselbe Fehler §§ 47 f. [2] entweder = „sich in Reihen ordnenden“, oder „in Reihen heranrückenden“. 9 [1] *fraxṣ̌ni avi manō*; vgl. § 24. 51. [2] Gemeint ist wohl der Antrieb Miθras, der nach awestischer Anschauung natürlich im Einstrahlen ins Herz besteht. [3] Lies *vərəϑrājana* und *upamana*; vgl. Yt. 13, 47. *Dāmōiš Upamana-* (√ 2 *man-*) dürfte den „Bestand (= die Erhaltung) der Spendung“

III. Abschnitt.

10. Miθra ... *usw. wie § 7* ...,

11. ihm, dem ʻdie Wagenkämpfer opfern bei den Hälsen ihrer Rosse[1], Schnelligkeit erflehend für ihre Gespanne, Festigkeit[2] für ihre (eigenen) Leiber, früheres Erblicken der Feinde und die Fähigkeit zum Gegenschlag gegen die Bösgesinnten, sofortige Besiegung der Gegner[3], die nicht unsere Freunde sind, die uns hassen'.

ʻ—' = Yt. 5, 53. Daß dort, wo vom Opfer für Arədvī die Rede ist, unsere Stelle entlehnt ist, ergibt sich aus dem dort falschen Plural *raϑaēštārō*. — Von „Schnelligkeit" an = §§ 94, 114; Y. 57, 26 (hier im Gebet an Sraoša).

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

IV. Abschnitt.

12. Miθra ... *usw. wie § 7,*

13. der sich als der erste geistige Opferwürdige naht über die Haraitī[1], voraus dem unsterblichen *Himmelslicht[2], dem Besitzer feuriger[3] Rosse, er, der als erster die goldgeschmückten, glänzenden Gipfel ergreift[4]. Von da aus bestrahlt (= besieht[5]) er das gesamte von den Ariern bewohnte Land, der leuchtendste,

14. in welchem die feurigen[1] Herrscher ihre ersten Angriffe richten (= vorschicken), in welchem die himmelslichtigen Gebirge, die viele Weiden bietenden, wasserreichen, für das Rind ...[2] fördern, in welchem sich die tiefen Seen mit ihren breiten Fluten befinden, in welchem

---

bedeuten. Über die „Spendung" s. 50, 1. **11** [1] *raϑaēštar-* heißt niemals „Krieger", sondern immer nur „Wagenkämpfer" (wörtliche Übersetzung: „der auf dem Kriegswagen steht"), wird also nur vom Kriegsadel gebraucht. Das Opfer findet natürlich neben den Gespannen statt; *barəša-* heißt nicht „Rücken", sondern „Hals". [2] *drvatātəm*, „Unerschütterlichkeit", „Festigkeit", letzteres im Sinne der Unverwundbarkeit wie der Gesundheit. [3] L. *hamərəϑąm* (M.). **13** [1] *haraitīm* st. *harąm* zu lesen (M.). [2] = Sonne. L. *hūrō* (M.). [3] *aurvat-*, ved. *árvat-* (vgl. *ar-u-ṣá-*, *ar-u-ṇá*) zu $\sqrt{ṛ}$, Syn. von *sūra*. [4] Da der Sternhimmel auf den den Horizont bildenden Gebirgen zu ruhen scheint. [5] IIQF. VI, 32. **14** [1] = vom Feuer der Herrschaft erfüllten. L. *aurvåŋhō* (M.). [2] Das Objekt des Satzes

sich die schiffbaren Gewässer regen, die breiten, mit ihrem Schwall, nach Iškata und Pouruta und Mōuru (= Margiana) und Hārōivā (= Areia) und Gava und Suguda[3] (= Sogdien) und Xvāirizam (= Chorasmia) hin.

15. Auf Arəzahī und Savahī, auf Fradaδafšu und Vīdaδafšu, auf Vourubarəšti und Vourujarəšti, auf diesen Erdteil Xvaniraθa[1], den strahlenden, von Rindern bewohnten, den Wohnsitz der Rinder, den heilenden[2], strahlt (= schaut) der leuchtende Miθra,

16. der in (oder: nach) allen Erdteilen als geistiger Opferwürdiger dahinfährt[1], das Xvarənah spendend[2], der in (oder: nach) allen Erdteilen als geistiger Opferwürdiger dahinfährt, die Herrschaft spendend[3]. Deren Feindestötung ruft er aus, die ihm, orthodox, das Licht-des-Heils kennend, mit Opfergaben opfern.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

V. Abschnitt.

17. Miθra ... *usw. wie § 7,*

der von niemand verletzt werden kann, nicht von dem Hausherrn eines Hauses, nicht von dem Dorfherrn eines Dorfes, nicht von dem Gauherrn eines Gaus, nicht von dem Landesherrn eines Landes.

---

ist ein Wort von unbekannter Bedeutung (*ϑātairō*). [3] L. *sugudəmca* (M.). Daß das Wort nicht interpoliert ist, wie Bartholomae meint, beweist das Versmaß. **15** [1] Die in 15 enthaltenen Eigennamen sind die Namen der 7 Erdteile (*karšvar-*, *karšvan-*). Der mittelste und größte, auf welchem Iran liegt, ist Xvaniraθa-. Die anderen umgeben ihn. Arəzahī- liegt im Westen, *Savahī-* im Osten, *Fradaδafšu-* und *Vīdaδafšu-* im Süden, *Vourubarəšti-* und *Vourujarəšti-* im Norden. [2] Weil im Besitze des Lichtes-des-Heils (*aša-*); s. zu § 5, 2. **16** [1] Alle „geistigen Opferwürdigen" sind als Besitzer des Xvarənah Herrscher und „fahren" darum (auf ihren Kriegswagen). [2] *xvarənō-då* heißt gleichzeitig „*Xvarənah* ausstrahlend", da die Wurzeln *dā* „geben" und *dī* „leuchten", „strahlen" als Nominalausgänge formell zusammengefallen sind (IIQF. VI, 102 f. 146). Ebenso heißt *xšaϑrō-då* gleichzeitig „die Herrschaft strahlend". **18** [1] Mit Yt. 13, 95 und Bartholomae zu lesen *fratəmatātō*; aber das „Erstesein" (so die wörtliche Übersetzung) kann nicht die Obrigkeit im Sinne von „Behörden", sondern

18. Wenn ihn jedoch verletzt (= zu verletzen sucht) eines Hauses Hausherr oder der Dorfherr eines Dorfes, oder eines Gaues Gauherr oder der Landesherr eines Landes: vorwärts (oder: sogleich?) zerschlägt Miθra der ergrimmte, der angefeindete, das Haus und das Dorf und den Gau und das Land und die Hausherren der Häuser und die Dorfherren der Dörfer und die Gauherren der Gaue und die Landesherren der Länder und die Oberherrschaften der Länder[1].

19. Nach der Seite hin zieht er aus, Miθra, der ergrimmte, der angefeindete, nach welcher hin (auszieht) der Miθraverletzer; und nicht hütet sich dieser durch den Geist[1].

20. Die Rosse der Verletzer Miθras werden zu Hassern der Last(?)[1]; laufend kommen sie nicht von der Stelle, tragend kommen sie nicht vorwärts, ziehend harren sie nicht aus. Zurückgetragen[2] wird die Lanze, die der Miθragegner wirft[3], trotz der Menge der bösen Lieder, welche der Miθragegner ins Werk setzt.

21. Wenn er auch mit gutem Wurfe wirft[1], wenn er auch den Körper erreicht, so bringen sie ihn doch nicht in die Gewalt der Finsternis[2], trotz der Menge der bösen Lieder, welche der Gegner Miθras ins Werk setzt. Der Wind trägt diese Lanze (weg), die der Miθragegner schleudert[1], trotz der Menge der bösen Lieder, welche der Miθragegner ins Werk setzt.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

---

nur die Oberherrschaft bedeuten, die ein Staat über die anderen ausübt. *fratəmatāt-* ist darum synonym mit *daiŋ́hu-sasti-*, § 87. Wir haben hier wie in § 109 und in Y. 62, 5 eine deutliche Anspielung auf das medische und das persische Großreich vor uns. **19** [1] d. h. wohl, Miθra greift ihn unversehens an. **20** [1] L. *vazyąstrånhō* (M.). [2] Nämlich vom Winde, dem man das Tragen der Geschosse zuschrieb. Vgl. § 21. [3] L. *aŋhyeiti* (M.); s. auch § 21. **21** [1] L. *aŋhyeiti* (M.). [2] Die Gegner Miθras sind natürlich die Anhänger der Mächte der Finsternis. Zu *rāşayeṇte* s. IIQF. VI, 21 ff. 56. **22** [1] S. zu 5, 1. **23** [1] *ϑwyąm* ist falsche Umschrift von תופיאם, d. i. **dawyąm*, dreisilbig zu lesen. √*dab*, ved. *dabh*; Bildung wie *vidyā́*, *kṛtyā́* usw. (Whitney, Gr.

VI. Abschnitt.

22. Miθra ... *usw. wie § 7,*
der, wenn er nicht verletzt wird, den Mann aus der Enge[1] wegträgt, ihn wegträgt vom Verluste.

23. Weg aus der Enge, weg aus den Engen, Miθra, wollest du uns tragen, da du (von uns) nicht verletzt worden bist. Darum bringst du auf die eigenen Leiber der Miθra verletzenden Sterblichen Betörung[1] herab. Weg trägst du von ihren Armen die Kraft, ergrimmt und (dazu) fähig, weg aus ihren Füßen die Schnelligkeit, weg aus ihren Augen das Licht, weg aus ihren Ohren das Gehör.

24. Nicht trifft man den mit den Verletzungen[1] der gutgeschärften Lanze, nicht mit denen des wegfliegenden Pfeiles, dem mit voraus erkennendem Gedanken[2] Miθra zu Hilfe kommt, der leuchtende, der 10000 Späher hat, der allwissende, der nicht überlistet werden kann[3].

§§ 23 f. = § 63.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

VII. Abschnitt.

25. Miθra ... *usw. wie § 7,*
dem Herrscher, dem tiefen, dem kraftbegabten, dem Spender der Himmelsglut[1], dem zur Versammlung[2] gehörigen, dem Licht strahlenden[3], dem himmelslichtigen, dem sehr mächtigen[4], dessen Leib aus den Liedern besteht[5], der Kraft in den Armen hat, dem Wagenkämpfer,

---

§ 1213 d). Derselbe Fehler in § 37. **24** [1] *şanmaoyō* zu Sansk. *kṣan* „verletzen", „verwunden". [2] Miθra erkennt die Absichten des Feindes im voraus. Vgl. § 9. 51. [3] Wie Veda und Awesta zeigen, ist die Bedeutung von *dab*, ved. *dabh* nicht „betrügen" im juristischen, sondern „überlisten" im kriegerischen Sinne. Das Wort hat darum in beiden Texten auch den Sinn „durch List (in listiger Weise) schädigen, vernichten". **25** [1] Eschatologisch. Über *saokā-* s. IIQF. VI, 15 und die Abhandlung in IIQF. VII. [2] der geistigen Opferwürdigen; s. oben § 7. [3] *vahmō-seṇdaŋhəm*; über *vahma-* s. zu § 1, Fußn. 5. [4] oder: „sehr fähigen". Nach Ausweis des Metrums ist *aš-hūnarəm* zu lesen. [5] da die Substanz der Lieder wie die der übrigen geistigen Opferwürdigen Licht = Feuer ist. S. oben, S. 14. **26** [1] *akatarəm*. Die Bedeutung von *aka-* und *aŋra-* ergibt sich daraus, daß diese Wörter

26. der die verruchten Häupter der Daēva schlägt, der finsterer[1] ist für die, welche gezüchtigt werden sollen, der nicht leuchtet für die Miθra verletzenden Sterblichen, dem Zusammenschmeißer der Pairikā (pl.)[2], der, wenn er nicht angefeindet wird, das Land der überlegenen Kraft übergibt, der, wenn er nicht angefeindet wird, das Land der überlegenen Abwehr übergibt;

27. der einem Lande, welches zur (= zu den Mächten der) Finsternis hält[1], die geradesten (Wege) wegträgt, die Xvarənah abwehrt[2], die Feindestötung von ihm wegträgt, sie wehrlos dahinjagt, 10000 Schläge niedersendet, der 10000 Späher hat, der leuchtende, der allwissende, der nicht überlistet werden kann.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

VIII. Abschnitt.

28. Miθra ... *usw. wie § 7,* welcher die Säulen auseinanderstützt des himmelslichtgebauten Hauses[1], fest die Torflügel[2] macht. Dann gibt er diesem[3] Hause Scharen des Rindes und der Männer,

---

das Gegenteil von *vohu-* bedeuten. Über *vohu-* s. IIQF. VI, 137 ff. [2] *Pairikā-* „Hexen“. Hier sind damit wie in Yt. 8, 8 wohl die Sternschnuppen gemeint. S. S. 199 f. 27 [1] Das Versmaß erfordert *rąxšayąiϑyå*; s. zu 78, 1 und IIQF. VI, 21 ff. [2] „Die Xvarənah“, Plural. Es sind die in den einzelnen Kriegern lodernden „Herzensfeuer“ gemeint. Der Sinn ist entweder: „Miθra wehrt die Herzensfeuer der Krieger dieses Landes von dessen Feinden ab“, oder: „er hält die Xvarənah von den Kriegern des ihm feindlichen Landes zurück, während er sie den ihm huldigenden Kriegern spendet.“ 28 [1] Gemeint ist das *garō nmāna-*, „das Haus der Glut“, d. h. der Feuerhimmel. S. zu 32, 3. [2] *ąiϑya-*, vgl. ved. *ā́tā-*. Die Bedeutung „Türflügel“ ergibt sich aus dem Dual ṚV. IX, 5, 5. An unserer Stelle steht der Plural, weil mit den Türen die Öffnungen im Steinhimmel, also die Gestirne, gemeint sind. Entsprechend heißt es ṚV. VII, 88, 5 von Váruṇas Palast: „In dein himmelslichtiges Haus (*bṛhántaṃ mā́nam = bərəzi-mitəm nmānəm* unserer Stelle), selbstherrlicher Varuṇa, in das tausendtorige, will ich eingehen, in deine Wohnung.“ Über die Gestirne als Himmelstore s. IIQF. II. [3] dem irdischen. [4] L. *yahmya huxšnutō*. Die Form ist schematisch dem Anfang *yāhva* der übernächsten Zeile gleichgemacht worden, wobei das anlautende *m* von

in welchem[4] er wohlzufriedengestellt ist. Die anderen zerschmettert er[5], in denen er stets angefeindet wird.

29. Du bist finster und leuchtendst, Miθra, für die Länder; du bist finster und leuchtendst, Miθra, für die Sterblichen; du herrschest über Frieden und Friedlosigkeit der Länder, o Miθra!

30. Du gibst Häuser, welche ...[1] Frauen, ...[1] Kriegswagen, ausgelegte Teppiche (?) [niedergelegt] besitzen, himmelslichtigste[2], große; du gibst das Haus, welches ...[1] Frauen, ...[1] Kriegswagen, ausgelegte Teppiche (?)[3] [niedergelegt] besitzt, das himmelslichtigste, himmelslichtgebaute, für den, welcher dir mit einem Opfer, bei welchem dein Name genannt wird, mit der Zeit entsprechender Rede opfert, indem er Opfergaben bringt, der Besitzer des Lichtes-des-Heils[4].

31. Mit einem Opfer, bei welchem dein Name genannt wird, mit der der Zeit entsprechenden Rede, mit glutreicher[1], Miθra, will ich dir opfern mit Opfergaben. Mit einem Opfer, bei welchem dein Name genannt wird, mit der Zeit entsprechender Rede, mit glutreichster, Miθra, will ich dir opfern mit Opfergaben. Mit einem Opfer, bei welchem dein Name genannt wird, mit der Zeit ent-

---

huxšnutō fälschlich als Auslaut des vorhergehenden Wortes gedeutet wurde. [5] Natürlich indem er in sie mit seiner Waffe, dem Blitz (*vazra-*), schlägt. **30** [1] *srao-*, dessen Bedeutung unbekannt ist, bezeichnet eine gemeinsame Eigenschaft der Frauen und der Kriegswagen. [2] „niedergelegte“ ist wohl Glosse zu „ausgelegte“. Doch kann auch ein verderbter Zwölfsilber vorliegen. Wie das Himmelsfeuer allen Wesen der lichten Schöpfung eignet, so erfüllt es nach awestischer Anschauung natürlich auch ihre Häuser; vgl. auch Sachverzeichnis unter „Begriffe“. [3] L. *ništərətō-spayəm*. [4] In 28 und 30 ist das himmelslichtgebaute (*bərəzi-mitahe*) Haus den himmelslichtigen Häusern (vgl. 32, 3) der Besitzer des Lichtes-des-Heils gegenübergestellt. Beide verleiht Miθra seinen Verehrern. Wie man sieht, herrscht in dieser Stelle dieselbe Vorstellung einer ewigen Seligkeit voll sinnlicher Freuden, wie im Veda. Vgl. Indog. Forschungen XLI (1923), S. 192 f. **31** [1] oder: „leuchtender“. Das Metrum erfordert *sūraya*. [2] Man beachte, daß die Lieder selbst Yazata sind (Einl. S. 6 ff. 50 usw.) und wie alles als Personen gedacht werden. *aδaoyamna* ist, wie der Parallelismus mit Zeile 2 und 5 zeigt, Instr. fem.

sprechender Rede, welche nicht überlistet werden kann[2], Miθra, will ich dir opfern mit Opfergaben.

32. Lausche auf dieses unser Opfer, Miθra, sei von unserem Opfer befriedigt, Miθra; du wollest dich zu (oder: bei) unserem Opfer niederlassen! Stelle dich bei unseren Opfergaben ein, stelle dich bei ihnen ein, welche gekocht[1] sind; trage sie zusammen (= heimse sie ein) als Bezahlung[2], lege sie nieder im H a u s e d e r G l u t[3]!

33. Gib uns die Gabe, um die wir dich bitten, Leuchtender, in Treue (?) der gegebenen Verheißungen: Licht[1], Kraft und Feindestötung, das gute Leben[2] und den Besitz des Lichtes-des-Heils, guten Ruhm und guten Zustand der Seele, Verstand, Erleuchtung[3] und Wissen, und die von Ahura gegebene (oder: geschaffene) Feindestötung und die erobernde Überlegenheit, die des leuchtendsten Lichtes-des-Heils, und die Gegenfrage des himmelslichtigen Liedes[4],

34. auf daß wir mit gutem *manah*[1] und mit vorstrebendem *manah* versehen als Glühende[2], im Besitze des

---

Aus der falschen Deutung von *səvišta* und *aδaoyamna* als Voc. m. erklärt sich die Korruptel *sūra* in Z. 2. **32** [1] oder: „in Feuer verwandelt"; *yaštå*, nicht *ištå*; s. IIQF. VI, 153. [2] nämlich für bereits geleistete Dienste. [3] *garō nmāna-* heißt natürlich „Haus der Glut" = Feuerhimmel. Die Deutung „Haus des Lobes" beruht auf unarischer Anschauung und setzt unarische Ausdrucksweise voraus. Auch die Yt. 5, 101 erwähnten, an den Abflüssen der Milchstraße stehenden Paläste sind „hundertlichtig, strahlend" (*satō-raocana-*, *bāmya-*). **33** [1] *īštīm*, oft, wie hier, vom Feuer des Besitzes gebraucht und darum = Reichtum (IIQF. VI, 141). In der Mehrzahl der Fälle aber heißt *išti-* (√*yaz*) „Licht", „Feuer" in allgemeinerer Bedeutung. Vgl. auch Yt. 10, 108. 110. Y. 60, 7. Ny. 1, 4 = Yt. 6, 4 usw. [2] S. § 5, 3. [3] *spānō*, s. IIQF. VII. [4] d. h. die Kenntnis der metrischen awestischen Texte, namentlich der Lieder Zoroasters. Diese wurden in awestischer Zeit nur mündlich gelehrt; ihr Besitz war darum nur durch „Gegenfrage" zu erlangen. *spəṇta-* heißt nicht „heilig" im christlichen Sinne, sondern „himmelslichtig" (Ableitung von *spən-* (Bartholomae 4 *spā-*), zu √*sū*, ved. *śū*; s. IIQF. VII). **34** [1] *manah-* ist dasjenige Herzensfeuer, welches namentlich das Denken und Wollen hervorruft, die im Arischen noch nicht streng geschieden werden. Wie das homerische μένος bezeichnet das Wort aber auch, wie hier, das kriegerische U n g e s t ü m. [2] *urvāzəmna*. Die Wortfamilie wird in den IIQF. noch behandelt werden. [3] *duš-mainyuš*; *mainyu-* ist

guten *manah*, alle Gegner (= *hostes*) besiegen; auf daß wir mit gutem *manah* und mit vorstrebendem *manah* versehen als Glühende, im Besitze des guten *manah*, alle Bösgesinnten[3] besiegen; auf daß wir mit gutem *manah* und mit vorstrebendem *manah* versehen, als Glühende, im Besitze des guten *manah* siegen. Alle Feindschaften wollen wir überwinden, die der Daēva und die der Sterblichen, die der Yātu und die der Pairikā, die der Sātar, der Kavi und der Karapan[4].

§§ 32—34 = §§ 57—59.

Wegen seines Reichtums . . . *usw. wie §§ 4—6.*

IX. A b s c h n i t t.

35. Miθra . . . *usw. wie § 7,*

. . .[1], dem das Heer findenden, dem Besitzer von 1000 (Kriegs-)Listen, dem herrschenden, dem fähigen (oder: mächtigen), dem allwissenden,

36. welcher die Schlacht vorwärts treibt, welcher in der Schlacht Widerstand leistet, welcher, in der Schlacht Widerstand leistend, die Schlachtreihen zusammenhaut. Es wallen alle Enden der Schlachtreihe auf, die zum Kampfe ausgerückt ist; es wird die Mitte des blutigen Heeres erschüttert.

37. Über sie wird er Verderben (?) bringen und Betörung[1], er, der die Macht dazu (oder: der die Herrschaft) hat. Die verruchten Häupter schleudert er weg (?) der Sterblichen, welche den Miθra verletzen; weg fährt er[2] die verruchten Häupter der Sterblichen, welche den Miθra verletzen.

---

mit *manah-* synonym, so daß man auch übersetzen könnte „alle Besitzer des bösen *manah-*". [4] *Yātu* und *Pairikā-* sind diejenigen, welche durch d a ē v i s c h e s Feuer wirken, erstere = Zauberer, letztere = Hexen (IIQF. VI, 21). *Sātar-* heißt „Machthaber, Fürst", *Karapan-* bezeichnet die daēvischen Priester. Da die Priester die Dichter der Opferlieder waren, so bedeutet *ka-rapan-* offenbar „die Schlechtredenden" (√ved. *rap*). **35** [1] *arənaṯ-caēšəm*, unerklärtes Beiwort Miθras. **37** [1] S. § 23, 1. [2] wie Kərəsāspa die Leiche Hitāspas: Yt. 15, 28. Vgl. die Schleifung der Leiche Hektors am Kriegswagen durch Achill. **38** [1] L. *ṣ̌itayō*. [2] Im Text sg. statt

38. Die blutigen Wohnstätten[1] werden verwüstet, die unwohnlichen Wohnungen, in denen die Miθraverletzer wohnen[2] und die den Guten [den Besitzer des Lichtes-des-Heils[3]] tötenden Anhänger des Unheils. Den blutigen, in die Gefangenschaft führenden Weg wird die Kuh der Weide dahingetrieben, die in den Befestigungen[4] der Miθra verletzenden Sterblichen, fortgezerrt auf deren Straße, Tränen vergießend steht[5], welche ihr das Maul entlang fließen.

39. Ihre mit Geierfedern gefiederten Pfeile[1], von dem gutangezogenen Bogen[2], von der Sehne geschnellt fliegend, verfehlen[3] das Ziel (?), weil ergrimmt, angefeindet, nicht aufgenommen bleibt (oder: unter ihnen weilt) Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide. Ihre gutgeschärften, spitzen Lanzen mit langen Lanzenschäften, von ihren Armen fliegend, verfehlen das Ziel (?), weil ergrimmt, angefeindet, nicht aufgenommen bleibt Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide. Ihre Schleudersteine, von den Armen fliegend, verfehlen das Ziel (?), weil ergrimmt, angefeindet, nicht aufgenommen bleibt Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide.

40. Ihre Schwerter, die gutgeschwungen[1] niederbrennen[2] auf die Köpfe der Sterblichen, treffen nicht das Ziel (?), weil ergrimmt ... *usw.*; ihre Vazra, welche gutgeschwungen niederbrennen[2] auf die Köpfe der Sterblichen, treffen nicht das Ziel (?), weil ergrimmt ... *usw.*

41. Miθra scheucht (sie) heran, Rašnu scheucht (sie) zurück, Sraoša, der zum Lichte-des-Heiles gehörige, jagt

pl. des Verbs. [3] Text *haiϑīm-ašava-janasca*; s. ASAW. XXXVIII, 3, 55. [4] oder „Aufenthaltsorten"? *darənāhu*. [5] *azānō hištəṇte* st. *azāna hištaite*. **39** [1] G e i e r federn: s. § 129. [2] L. *δanvanat̰*. [3] Text sg. st. pl. d. Verbs. **40** [1] Wörtlich „gut angewendet". [2] *niγrāire*, nur hier, wohl zu *gar-* „brennen". Die Waffen, namentlich die schrecklichste, der *vazra-*, nach dem die awestischen Stämme auch eine menschliche Waffe benennen, sind von *xvarənah-* erfüllt. Im Indischen sind die aus dem Epos und der späteren Literatur bekannten „magischen" Waffen, in denen sich die arische Anschauung vom Wesen und von der Wirkung der Waffen fortsetzt, ihrer Substanz nach gleichfalls Feuer und werden als *vajra-* bezeichnet.

sie von allen Seiten zusammen zu den beiden schützenden Opferwürdigen. Sie aber verlassen die Schlachtreihen, weil ergrimmt ... *usw.*,

42. indem sie also reden zu Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide: „O Miθra, Besitzer der breiten Rinderweide! Jene führen hier unsere feurigen Rosse, Miθra, mit sich fort! Jene mit den gewaltigen Armen, Miθra, zerschlagen unsere Schwerter!"

43. Dann schleudert er sie zu Boden, Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, 50 zu schlagen mit 100 Schlägen, und 100 zu schlagen mit 1000 Schlägen, und 1000 zu schlagen mit 10000 Schlägen, und 10000 zu schlagen mit unzähligen Schlägen, weil ergrimmt ... *usw.*

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

X. Abschnitt.

44. Miθra ... *usw. wie § 7*, dessen Wohnung, breit wie die Erde, ausgebreitet ist über dem knochenbegabten Leben, groß, ohne Enge, strahlend, breit bei dem breiten Unterkommen (= dem Feuerhimmel),

45. in dessen Unterkommen[1] die Gaben (sich befinden; s. § 32). Auf allen Gipfeln[2], auf allen Warten sitzen Miθras Späher, den Miθraverletzer erspähend, nach jenen ausschauend[3], auf jene merkend, welche von je den Miθra verletzt haben, und d e r e n Pfade schützend, welchen[4] die Miθraverletzer nachstellen und die den Guten [den Besitzer des Lichtes-des-Heiles][5] tötenden Anhänger des Unheils.

46. Helfend[1], schützend, hinten schützend, vorne schützend, ein nach allen Seiten leuchtender (= blickender) Späher, der nicht zu überlistende, tritt er hervor, Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, für den, dem mit voraus erkennendem Gedanken[2] Miθra zu Hilfe kommt,

45 [1] L. *aštaya* (M.). [2] *barəzāhu*, nur hier. Bedeutung zweifelhaft. Es könnte auch ein Teil einer Burg oder eines Gebäudes überhaupt gemeint sein. [3] L. *dīδayaṇtō* (M.). [4] L. *yą*. [5] S. § 38, 3. **46** [1] *avå* könnte auch = *ā-vå*, d. i. *ā-bå* „her(ab)-

der Besitzer von 10000 Spähern, der leuchtende (*sūrō*), der allwissende, der nicht zu überlistende.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XI. Abschnitt.

47. Miϑra ... *usw. wie § 7,*

dem weitberühmten[1], dem zornigen, welchen die Breithufigen ziehen 'gegen die blutigen, in Reihen zusammenkommenden (daēvischen) Heere[2] zwischen den beiden erbittert kämpfenden Völkern'.

'—' = § 8.

48. Wenn dann Miϑra dahinfährt 'gegen die blutigen, in Reihen zusammenkommenden (daēvischen) Heere[1], zwischen den beiden erbittert kämpfenden Völkern',

'—' = § 8.

"dann fesselt er den Miϑra verletzenden Männern hinten die Hände, läßt sie die Augen abwenden[2], macht ihnen die Ohren leer[3]". Nicht vermag er (= der so von Miϑra Behandelte) die Füße auseinanderzustemmen (= seine Knie schlottern), nicht wird er fähig zur Gegenkraft (= er verliert seine Widerstandsfähigkeit), diese Länder (oder: Völker), diese Gegner, bei denen schlecht gehalten wird[4] Miϑra, der Besitzer der breiten Rinderweide.

''—'' = Yt. 14, 63, dort von Vereϑraγna gesagt.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XII. Abschnitt.

49. Miϑra ... *usw. wie § 7,*

50. dem die Wohnung zugeschnitten[1] hat der Spender

strahlend" sein. [2] S. § 24, 2. **47** [1] *frasrūtəm*, wörtlich: „weitgehörten". [2] L. *haēnå*; s. § 8, Fußn. 1. **48** [1] L. *haēnå*; s. § 8, Fußn. 1. [2] so daß sie ihre Gegner nicht zuerst sehen; s. oben, § 11. [3] d. i. macht sie taub, so daß sie ihre Gegner nicht hören. Vgl. § 23. [4] L. *duž-bərətō baraite*; s. Altheim, Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik III, 33 ff., Tedesco, ZII. II, 46, liest *bavoti*. **50** [1] *frā-ϑwərəsaṯ*. Dies ist der eigentliche Ausdruck für die Schöpfertätigkeit Ahura Mazdāhs. Daneben wird diese Tätigkeit durch *fra-dā-*, eigentlich „herausgeben" oder „herausstellen" (arisch *dā-* δίδωμι und *dhā-* τίθημι sind im Iranischen zusammengefallen), oder durch einfaches *dā-* „geben" oder „stellen"

Ahura Mazdāh 'über der himmelslichtigen Harā[2], der viele Ausläufer besitzenden, strahlenden, wo es keine Nächte, keine Finsternisse, keinen kalten Wind und keinen heißen, keine Krankheit gibt, die Viele tötet, keine von den Daēva gegebene Fesselung[3]; auch gehen keine Nebel aus[4] von der himmelslichtigen Haraitī[5]';

'—' = Yt. 12, 23.

51. (die Wohnung), die die himmelslichtigen Unsterblichen[1] gebaut haben, "alle eines Willens mit dem *Himmelslicht[2]" (= der Sonne), gern, mit vorauserkennendem Gedanken[3] aus dem ins Herz aufgenommenen Antrieb; welcher das ganze Leben, das knochenbegabte, beschaut von der himmelslichtigen Haraitī aus.

''—'' = Yt. 13, 92. Ny. 1, 1.

52. Wenn nun ein Bösesstrahlender[1] vorläuft (= heranläuft), ein Böseswirkender, Eiligschreitender, so läßt er schnell seinen Wagen schirren[2], Miϑra, der Besitzer der breiten Rinderweide, und Sraoša, der zum Lichte-des-Heils Gehörige, der Leuchtende, und Nairyōsaŋha der listenreiche. Er tötet ihn entweder als einen in der Schlachtreihe Getöteten oder als einen durch Kraft Getöteten.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

bezeichnet. Die Synonymität mit *baγa-* „Zuteiler" (= ved. *bhága-*) macht es wahrscheinlich, daß das Etymon ar. *dā-* „geben" ist. Demnach bedeuten die Bezeichnungen des Schöpfers, das ptc. pf. act. *daδvah-* = δεδωκώς und die Substantiva *dāmi-*, *dātar-* = δωτήρ eigentlich den „Geber", „Spender". Die *baγa-* sind also die δωτῆρες ἑάων. Nach dem jüngeren Awesta ist aber Ahura Mazdāh nicht der Spender der gesamten lichten Schöpfung. Dieses unterscheidet diejenigen Wesen, welche *sti-dāta-* „durch das Bestehen(de) gegeben" von denjenigen, welche *xva-dāta-* „selbstgegeben", d. h. „selbstgeschaffen" sind. Letztere sind der Raum (*θwāša-*), die „unbegrenzte (also seit Ewigkeit und in Ewigkeit bestehende) Zeit (*zrvan-*), die „anfangslosen Lichter" = der Lichthimmel, (ursprünglich wohl die Sterne), der *misvāna- gātu-* = der Luftraum (s. oben, S. 64 f.) und der Wind. [2] dem Himmelsgebirge. [3] *āhiti-*; s. oben, S. 20 ff. [4] wie von den Gipfeln der irdischen Gebirge. [5] = Harā. **51** [1] *aməša- spəṇta-* Über *spəṇta-* s. § 33, 3. [2] = der Sonne; zu dieser Stelle s. oben S. 104 u. 122. [3] s. § 9. **52** [1] = Bösesdenkender; IIQF. VI, 32 ff. 146. [2] L.

XIII. Abschnitt.

53. Miθra . . . *usw. wie* § 7, der gewißlich mit erhobenen Händen dem Ahura Mazdāh klagt, also redend:

54. „Ich schütze von oben herab alle Geschöpfe, du Gutwirkender; ich behüte von oben herab alle Geschöpfe, du Gutwirkender! Und dennoch opfern mir die Sterblichen nicht mit einem Opfer, bei dem mein Name genannt wird, wie sie den andern Opferwürdigen mit einem Opfer opfern, bei dem ihr Name genannt wird.

55. Wenn sie mir aber, die Sterblichen, mit einem Opfer opfern würden, bei dem mein Name genannt würde, wie sie den andern Opferwürdigen mit einem Opfer opfern, bei dem deren Name genannt wird, so würde ich mich für die Männer (oder: zu den Männern), welche das Licht-des-Heiles besitzen, mit dem Lebensalter der zugeschnittenen Zeit[1] aufmachen, würde eigenen himmelslichtigen, unsterblichen Lebens mit dem (Alter) des Zugeschnittenen herbeikommen."

§§ 55 = § 74 = Yt. 8, 11, wo diese Worte Tištrya spricht mit dem Zusatze: „auf eine Nacht, oder auf zwei, oder auf fünfzig".

56. Mit einem Opfer, bei welchem dein Name genannt wird, mit der Zeit entsprechender Rede opfert dir, Opfergaben bringend, der Besitzer des Lichtes-des-Heils. Mit einem Opfer, bei dem dein Name genannt wird, mit der der Zeit entsprechenden Rede, mit glutreicher[1], Miθra, will ich dir opfern mit Opfergaben.

57—59 = 32—34.

Wegen seines Reichtums . . . *usw. wie* §§ *4—6.*

XIV. Abschnitt.

60. Miθra . . . *usw. wie* § *7* . . .,

dessen Ruhm leuchtend ist, dessen Leib leuchtend ist, dessen Preis (oder: Herrschaft, Autorität) leuchtend ist; der den nach Wunsch seine Bahn ziehenden[1], nach Wunsch

yaojayeiti (M.). **55** [1] *ϑwarštahe*; s. zu 50, 1. Der Sinn ist wohl: „Ich würde ihnen die normale Lebensdauer verleihen." Denn Miθra entzieht sie seinen Gegnern. **56** [1] L. *raϑwyaya vaca sūraya*; s. § 31, 1. **60** [1] In *vasō-yānəm* ist der zweite Teil

Rinderweide besitzenden, den viehzüchtenden Weidebesitzer hier, nicht überwältigt (= nicht vernichtet), ihn, der nach Wunsch seine Stätte sucht (oder: wählt)[2], den Gutstrahlenden[3]; (Miθra), der 10 000 Späher hat, der Leuchtende, der Allwissende, der nicht zu Überlistende.

Wegen seines Reichtums . . . *usw. wie* §§ *4—6.*

XV. Abschnitt.

61. Miθra . . . *usw. wie* § *7*,

dessen Unterschenkel aufrecht stehen[1], dem wachenden, dem Späher, dem Tapferen (oder: Starken), dem zur Versammlung gehörigen, dem die Gewässer füllenden, dem auf den (Opfer-)Ruf hörenden, der die Gewässer fallen, die Pflanzen wachsen läßt, der die Äcker furcht, den zur Versammlung Gehörigen, der die (Kriegs)-Listen besitzt, (aber selbst) nicht zu überlisten ist, der viele (Kriegs-) Listen besitzt, dem vom Spender (= Ahura Mazdāh) gespendeten[2],

62. der keinem der Miθra verletzenden Sterblichen Schnelligkeit gibt noch Stärke; der keinem der Miθra verletzenden Sterblichen das Xvarənah gibt noch den Lohn[1].

selbstverständlich das vedische *yắna-*. [2] Die Stelle ist nur insofern verderbt, als die Hss., wie so häufig im Awesta, Trennungspunkte in ein Wort setzen, das nicht mehr verstanden wurde. Das *ą* in der Endung steht, wie sonst häufig, für *ə*. Es ist zu lesen *vasō yaonắyəņtəm*, wobei *vasō* das bekannte Adverb, *yaonắyəņtəm* das ptc. pr. des Denominativs von *yaona-* „Stätte" ist. Die Bedeutung des Denominativs ergibt sich aus Analogien wie *aśvayáti* „nach Rossen verlangen", *aśvayắ* „Begehren nach Rossen", *kṣemayáti* „Ruhe suchen", *yuṣmayát-* ptc. „nach euch suchend", *devayáti* „die devá suchen" (oder: „wählen"), *vasnayáti* „einen Preis heischen" usw. — Nebenbei sei bemerkt, daß *vāstrya-* nicht „Bauer", sondern „Weidebesucher" (= Nomade) und „Weidebesitzer", *fšūyaņt-* „viehbegehrend", „viehzüchtend" heißt. [3] d. h. den ein gutes Herzenslicht, *daēnā-*, besitzenden; IIQF. VI, 102 f. 146. **61** [1] = „der immer auf den Beinen ist". Diese Eigenschaft wird Y. 62, 5 unter anderen kriegerischen Eigenschaften von Ātar verliehen. [2] S. zu 50, 1. Daß Miθra von Ahura Mazdāh „gespendet" ist, wird geflissentlich hervorgehoben, weil er ja auch von den Verehrern der *daēva-* verehrt wird und Zoroaster ihn nicht anerkennt. **62** [1] *mīždəm*, häufiger Ausdruck für die himmlische

63. = § 23 f.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4–6.*

XVI. Abschnitt.

64. Miθra ... *usw. wie § 7,*

in welchem beim Ausstrahlen[1] für das Himmelslicht[2], das leuchtende, breit vorwärtsfließende[3], kraftvolle Größe niedergelegt ist, bei welchem das Licht verteilt ist für alle die Erdteile, die sieben;

65. der der Schnelle der Schnellen, der der Leuchtende der Leuchtenden (= der Glühende der Glühenden, *arədranąm arədrō*), der der Tapfere der Tapferen, der der zur Versammlung Gehörige der zur Versammlung Gehörigen, der der Spender ....[1], der der Spender der Butter, der der Spender der Herden, der der Spender der Herrschaft, der der Spender der Söhne, der der Spender des Lebens, der der Spender des guten (= ewigen) Lebens, der der Spender der Eigenschaft des Besitzers des Lichtes-des-Heiles[2] ist;

66. welchem die leuchtende Aši folgt, und Pārəndī, die Besitzerin des schnellen Kriegswagens, und die mächtige männliche Wehrhaftigkeit (Hąmvarəti), und das mächtige königliche Xvarənah, und der mächtige Raum

Seligkeit. **64** [1] wörtlich: „beim Auseinandergehen" (*vyāne, vi + √yā*). [2] *daēnayāi*. Hier ist also ebenso wie § 68 auch im Jungawestischen *daēnā-* im Sinne des makrokosmischen, natürlich mit dem mikrokosmischen identischen Himmelslichtes gebraucht. Danach ist IIQF. VI, 115 zu berichtigen. [3] *pərəϑu-frākayāi*, sonst nur in Bezug auf den Himmelsstrom Arədvī (= Milchstraße) gebraucht (Yt. 5, 1 = 13, 4 = Y. 65, 1 = Ny. 4, 2). Die von Bartholomae angesetzte Bedeutung „weit nach vorn sich wendend", „sich weithin verbreitend" ist deshalb unmöglich, weil *pərəϑu-* immer nur „breit" heißt. Das Wort kann nur heißen „breit vorwärtsströmend". Da Arədvī nur eine Teilperson Miθras ist, die ebenso Himmelslicht und Regen spendet, wie die Gestirne und wie Miθra selbst, so ist *pərəϑu-frāka-* als Bezeichnung des von Miθra gespendeten Himmelslichtes verständlich. Denn die Eigenschaften der Teilperson eignen natürlich auch der Kollektivperson. **65** [1] *fraxšti-*, eine ihrer Bedeutung nach unbekannte Bezeichnung des Gespendeten. [2] d. i. des makro- wie des mikrokosmischen

(Θwāša), der selbstgespendete[1] und der mächtige Dāmōiš Upamana[2], und die mächtigen Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heils, der die Vielen vereinigt[3], die Besitzer des Lichtes-des-Heils, die Mazdāh-Opferer.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4–6.*

XVII. Abschnitt.

67. Miθra ... *usw. wie § 7,*

der auf einem geistgezimmerten[1] Wagen, einem himmelslichträdrigen[2], einherfährt von dem Erdteil Arəzahī nach dem Erdteil Xvaniraθa[3], dem strahlenden, von dem der Zeit entsprechenden Lichte[4] begleitet und dem von Mazdāh gespendeten Xvarənah, und der von Mazdāh gespendeten Feindestötung;

68. dessen Wagen Aši, die leuchtende, lenkt, die himmelslichtige, dessen Pfade Daēnā[1], die den Mazdāh-Opferern gehörige, zu gutem Gang bereitet; welchen geistige ‘Rosse[2], feuerfarbige[3], leuchtende, weithin sichtbare, himmelslichtige, wissende, schattenlose, deren Ort der des Geistes ist[4], ziehen’, wenn ihn Dāmōiš Upamana[5], den schön Freigelassenen (oder: ihn schön freilassend) freiläßt; vor welchem sich entsetzen (oder: entsetzt davonlaufen) alle geistigen Daēva[6], und die varenischen[7] Anhänger des Unheils;

‘—’ = Y. 57, 27 von den Rossen Sraošas.

Himmelslichtes. **66** [1] S. zu 50, 1. [2] S. zu 9, 3. [3] Eschatologisch. **67** [1] darum unsichtbaren; s. Einl. S. 33 f. [2] *bərəzi-caxra-*; ob der Wagen ein- oder zweirädrig gedacht wurde, ist aus dieser Stelle nicht zu entnehmen. [3] S. zu 15, 1. [4] Vgl. IIQF. VI, 53 f. **68** [1] S. 64, 2. [2] *aurvaṇtō*, wörtlich „Feurige", als Substantivum darum = „Roß" und „Krieger". [3] *auruša-* hat dieselbe Bedeutung wie vedisch *aruṣá-* (√ṛ „leuchten"). Auch λευκός bedeutet ja ursprünglich nicht „weiß", sondern „leuchtend". Der Gegensatz zu „Schwarz", der Farbe der Finsternis, ist die Farbe des „guten Feuers". Wenn *arūs* im Mittelpersischen „weiß" heißt, so hat *aruṣa-* dagegen im Sanskrit die Bedeutung „rot" angenommen, ist als subst. m. Bezeichnung der Sonne und des Tages, als subst. f. die der Morgenröte und der Flamme. [4] d. h. die sich durch den freien Raum bewegen. [5] S. zu 9, 3. [6] L. *daēvåŋhō* (M.). [7] *varənya-*, metrisch dreisilbig, also wohl *varunya-* zu sprechen. Gemeint sind offenbar die Anhänger Varuṇas.

69. Und mögen wir ja nicht hier dem Herrscher[1], dem ergrimmten, in den Wurf (seiner Waffen) kommen, dessen 1000 Würfe dem Gegner entgegengehen, der 10000 Späher hat, der Strahlende, der allwissende, der nicht überlistet werden kann.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XVIII. Abschnitt.

70. Miθra ... *usw. wie § 7;*
vor dem einherfährt 'Vərəθraγna (= die Feindestötung), der ahuragegebene "in Gestalt eines Wildschweins[1], eines Ebers, eines entgegenstrahlenden (d. i. wehrhaft entgegentretenden), scharfzähnigen, eines männlichen, scharf-...[2], eines auf einmal (= mit einem Stoße) tötenden Ebers, eines unnahbaren, ergrimmten, geflecktantlitzigen, tapferen (oder: starken)'", erzfüßigen, erzhändigen, erzsehnigen, erzschwänzigen, erzstirnigen,

'—' = Yt. 14, 15 von Vərəθraγna in Ebergestalt, ''—'' = Yt. 10, 127 von Dāmōiš Upamana in Ebergestalt.

71. der, dem Gegner entgegenlaufend, sich an ihn macht mit Ungestüm samt der männlichen Wehrhaftigkeit[1]. Im Kampfe schlägt er die Gegner nieder, und glaubt nicht, geschlagen zu haben, und nicht im mindesten scheint es ihm, als schlüge er, bis er niederschlägt die ...[2], die Säulen des Lebens, und die ...[2], die Quellen der Lebenskraft.

72. Auf einmal schneidet er alles entzwei, er, der auf einmal die Knochen und die Haare und die Schädelwände(?) und die Feuerführungen[1] mit der Erde (= dem Staub) vermengt, die der Sterblichen, welche den Miθra verletzen.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

---

69 [1] *ahurahe.* 70 [1] L. *huvō.* [2] *tiži-asūrahe.* Bedeutung unbekannt. — Zu dieser Stelle und ihrer weiteren Entlehnung s. oben, S. 89. 71 [1] L. *nairyaya hąmvarəti* (M.Gr.). [2] *mərəzu*, Bedeutung unbekannt. 72 [1] *vohuniš*, entweder „Adern" oder „Blutmengen". S. IIQF. VI, 147, Fußnote 1.

XIX. Abschnitt.

73. Miθra ... *usw. wie § 7,*
der fürwahr mit erhobenen Händen, der leuchtende[1], etwa seine Stimme herbeibringt (= erhebt), also sprechend: „Ahura Mazdāh, erleuchtetster Geist, Spender der Lebewesen, der knochenbegabten, Besitzer des Lichtes-des-Heils!

74. = § 55.

75. Wir wollen deiner Wohnstatt Schützer werden. Wir wollen nicht Preisgeber der Wohnstatt werden, nicht Preisgeber des Hauses, nicht Preisgeber des Dorfes, nicht Preisgeber des Gaus, nicht Preisgeber des Landes, und zwar deshalb nicht, damit er, der mächtige Arme hat[1], uns gegen unsere Hasser von obenher schützend umhülle[2].

76. Du vernichtest dieser Anfeinder[1], du dieser uns Feindschaft Entgegenbringenden Feindschaften. Vernichte die Töter der Besitzer des Lichtes-des-Heils! Du besitzest gute Rosse, gutes Fuhrwerk; du leuchtest durch den (Opfer-)Ruf auf als der Leuchtende (*sūrō*).

77. Und ich will dich herbeirufen zur Hilfe! Und er komme zu uns her zur Hilfe und zur reichlichen Opferung von Opfergaben und zu guter Opferung, und zur reichlichen Darbringung und zu guter Darbringung von Opfergaben, auf daß wir durch dich (oder: mit dir) rings bewohnen im langen (= ewigen) Wohnen die gut zu bewohnende, himmelslichtige[1] Wohnstatt.

78. Du schützest von oben herab diejenigen Länder (oder: Völker), welche Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, gute Darbringung bieten; du vernichtest diejenigen Länder, welche zu den Mächten der Finsternis

---

73 [1] *urvāz-* = *urvād-* zu ved. *vrādh-* heißt wie dieses „leuchten", „glühen" infolge des *xvarənah-* = *bráhman-*, *śávas-*· S. IIQF. VII. 75 [1] L. *uγra-bāzuš.* [2] *nivānāt̰* ist zwar etymologisch dunkel; aber die Bedeutung des Verbums kann deswegen nicht zweifelhaft sein, weil es Yt. 14, 41 von den Wolken gebraucht wird, welche die höchsten Gebirge „umhüllen". 76 [1] L. *t̰baēšayantąm* (Lommel, ZII. 1, 217). 77 [1] *bərəγmya-.* 78 [1] *rąxšayeitīš* (M.). S. zu 27, 1.

halten[1]. Und ich will dich herbeirufen zur Hilfe, und er komme zu uns zur Hilfe, der mächtige, der rings leuchtende[2], der opferwürdige, der glutwürdige[3], Miθra, der reiche, der Herr der Länder.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XX. Abschnitt.

79. Miθra ... *usw. wie § 7,* der des Rašnu[1] Wohnstatt genommen hat, welchem Rašnu zu langer (= ewiger) Genossenschaft dargebracht hat ...[2].

§ 79 = § 81.

80. Du bist der Beschützer der Wohnstatt, bist der, welcher die nicht dem Unheil Anhangenden von oben her beschützt; du bist der Gemeinde Be-, der Überwacher derer, welche nicht dem Unheil anhangen. Denn durch dich erlangt man die leuchtendste Bundesgenossenschaft und die ahuragegebene Feindestötung, bei welcher daliegen die Miθraverletzer, die ...[1] Getöteten, die vielen Sterblichen.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXI. Abschnitt.

81. Miθra ... *usw. wie § 7, dann = § 79,*

82. welchem 1000 (Kriegs-)Listen gegeben hat Ahura Mazdāh, 10000 Augen zum Schauen. Darum erspäht er mit diesen Augen und mit diesen Listen den Miθraschädiger und den Miθraverletzer, darum ist er durch diese Augen und durch diese Listen unüberlistbar, Miθra, der 10000 Späher hat, der leuchtende, der allwissende, der nicht überlistet werden kann.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXII. Abschnitt.

83. Miθra ... *usw. wie § 7,* den der [des Landes] L a n d e s h e r r [wahrlich mit emporgestreckten Händen]

[2] *aiwiϑūrō*: IIQF. VI, 23. [3] d. i. liederwürdige, *vahmyō*; s. zu 1, 5.
79 [1] L. *raš̌naoš.* Der Sinn könnte auch sein: „der dem Rašnu eine Wohnung gegeben hat.“ [2] Bedeutung des Akk.-Objektes *manavaiṇtīm* unbekannt. **80** [1] *vīϑiši* nur hier. Bedeutung unbekannt; die metrische Form des Verses ist unsicher, so daß nicht einmal die Form des Wortes feststeht. **83 ff.** Vgl. ASAW.

ruft [zu Hilfe], der Gauherr des G a u e s, [wahrlich] mit emporgestreckten Händen [ruft zu Hilfe],

84. den der [des Dorfes] D o r f h e r r [wahrlich mit emporgestreckten Händen ruft zu Hilfe], der [des Hauses] H a u s h e r r [wahrlich mit emporgestreckten Händen ruft zu Hilfe], irgend welche Z w e i, die sich zu (gegenseitigem) Schutz verbinden [wahrlich mit emporgestreckten Händen ruft zu Hilfe]; den der A r m e (oder: Schwache), welcher das Licht-des-Heiles lehrt (= der Zoroastrier), seiner Rechte (oder: seines Besitzes?) beraubt [wahrlich] mit emporgestreckten Händen ruft [zu Hilfe],

85. der klagende, dessen Stimme nach jenen Lichtern (= Gestirnen) emporgelangt, [jenen] um diese Erde herumgeht, über die 7 Erdteile auseinander geht (= sich über die 7 Erdteile verbreitet), wenn er mit Verehrung,

86. wenn die Kuh die Stimme erhebt, die gefangen (= erbeutet) Dahingetriebene [wahrlich mit emporgestreckten Händen ruft zu Hilfe], sich ihrer Herde[1] erinnernd: „Wann wird der Stier[2] unsere Herde erreichen, der hinterher fährt[3], Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide? Wann wird er unserm Gang die Wendung geben vorwärts nach dem Pfade des Lichtes-des-Heils, die wir nach dem Hause des Unheils getrieben werden?“

87. Wer darum Miθra stets zufriedengestellt hat, den Besitzer der breiten Rinderweide, dem kommt er zu Hilfe; wer ihn dagegen stets angefeindet hat, Miθra, den Besitzer der breiten Rinderweide, dem vernichtet er das Haus und das Dorf den Gau und das Land und die Herrschaft des Landes[1].

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXIII. Abschnitt.

88. Miθra ... *usw. wie § 7 ...,* welchem geopfert hat ‘der Haoma, der ...[1], der heilende, der leuchtende

XXXVIII, 3, 56 ff. **86** [1] L. *gavyūitim.* [2] *arš̌a*, beabsichtigtes Wortspiel „der Leuchtende“. S. Bem. zu Vr. 19, 2 (oben S. 99). [3] Auf dem Kriegswagen. S. § 16, 1. **87** [1] *daiŋ́husastīm*; s. zu 18, 1. **88** [1] *frāš̌miš*, Beiwort des Haomas von unbekannter Bedeutung. [2] weil er das Herrschaftsfeuer (*xvarənah-*) verleiht.

(*srīrō*), der zur Herrschaft gehörige[2], der gelbäugige, auf dem himmelslichtigsten Strahler (= Gipfel), auf der himmelslichtigsten Haraitī', welcher mit dem Namen Hukairya genannt wird, ihm dem Ungefesselten der Ungefesselte, mit dem ungefesselten Barəsman, mit ungefesselter Opfergabe, mit ungefesselten Worten[3],

'—' = Y. 57, 19.

89. den als Zaotar eingesetzt hat Ahura Mazdāh, der Besitzer des Lichtes-des-Heils, den schnellopfernden, dessen Lieder himmelslichtig sind. Es opferte der Zaotar, der schnellopfernde, dessen Lieder himmelslichtig sind, mit himmelslichtiger Rede, der Zaotar für Ahura Mazdāh, der Zaotar der erleuchteten Unsterblichen (aməšanąm spəṇtanąm); diese Rede gelangte empor bis zu jenen Lichtern, [zu jenen][1] ging rings um diese Erde, verbreitete sich (wörtlich: ging auseinander) über alle Erdteile, die sieben;

Nachahmung von § 85.

90. der[1] als erster Hāvanan[2] die Haoma ausstellte (= auf ihren Platz brachte), die sternengeschmückten, die geistbereiteten (*mainyutāšta*), auf der himmelslichtigen Haraitī; dessen schönwuchsigen Leib Ahura Mazdāh mit Himmelslicht bestrahlte, die erleuchteten Unsterblichen mit Himmelslicht bestrahlten (oder: das Himmelslicht einstrahlten), dem das *Himmelslicht (= die Sonne), welches feurige Rosse hat, von ferne die Verehrung merken läßt (= dem . . . kund tut):

91. „Verehrung Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, dem tausendohrigen, zehntausendäugigen[1]! 'Opferwürdig bist du, glutwürdig[2]; opferwürdig sollst du werden, glutwürdig in den Häusern der Sterblichen. Nach Wunsch soll es dem Manne ergehen, der dir opfern wird, mit Brennholz in der Hand, mit Barəsman in der Hand, mit dem Rinde (= Rindfleisch oder Milch) in der Hand,

IIQF. VI, 69 ff. [3] Zu *āhita-* „gefesselt“ vgl. 56, Fußn. 3. **89** [1] *ava*, aus § 85 entlehnt. S. ASAW. XXXVIII, 3, S. 57. **90** [1] Das kann sich, wie sich aus dem Zusammenhange mit § 91 ergibt, nur auf Miθra beziehen. [2] Der Priester, der die Haoma-Preßsteine zu versorgen hat. **91** [1] Vgl. S. 193 ff. [2] *vahmyō*,

mit dem Preßstein in der Hand', mit beiden gewaschenen Händen, mit beiden gewaschenen Preßsteinen, bei dem hingestreuten Barəsman, bei dem ausgestellten (= auf seinen Platz gestellten) Haoma, bei zu Gehör gebrachtem Ahuna vairya[3]!

'—' = Y. 62, 1.

92. Durch diese Daēnā wählten für sich[1] Ahura Mazdāh, der Besitzer des Lichtes-des-Heils, wählten Vohu Manah (= der helle Gedanke), wählten das Aša vahišta (= das leuchtendste Himmelsfeuer), wählten das Xšaθra vairya (= die erwählenswerte Herrschaft), wählte die spəṇta Ārmaiti (= die himmelslichtige Viehzucht der Seßhaften), wählte die mit Haurvatāt (Unversehrtheit) verbundene Amərətāt (= Unsterblichkeit), wählten die erleuchteten Unsterblichen, durch sein Himmelslicht des Himmelsfeuers (*hē . . . bərəja daēnayāi*). Ihm übertrug Mazdāh der gutwirkende die Vertretung[2] (*ratuϑwəm*) der Lebewesen, welche dich ansehen sollen unter den Geschöpfen als den Gebieter[2] und den Vertreter[2] der Lebewesen, als denjenigen, welcher diese leuchtendsten Geschöpfe (vor daēvischem Einfluß) schützt[3].

s. zu 1, 5. [3] Dem Gebet Y. 27, 13. **92** [1] Der Instrumental ergibt, daß das Herzenslicht (= Himmelslicht), die *daēnā-*, (nur in Verbindung mit dieser steht bei *frāvar-* der Instrumental) die Ursache der Wahl ist. Der Ausdruck *aya daēnaya fraorəṇta* bedeutet also nicht „zu dieser Religion bekannten sich“, sondern: „infolge dieses Herzenslichtes (das sie erleuchtete), trafen ihre Wahl“, nämlich für das helle und nicht für das finstere (daēvische) Feuer. Vgl. Y. 30, 3 (Gāθā): „Die beiden Geister also, die im Anfang die beiden reichen Zwillinge hießen, die sind das Leuchtende und das Finstere im Denken, wie im Wort und im Werke. Und zwischen beiden trafen die richtige Wahl die Gutleuchtenden (= diejenigen, deren *daēnā-* gut war), nicht die Schlechtleuchtenden“. Vr. 4, 3 heißt: „Ich treffe meine Wahl durch diese deine Daēnā-“; V, 19, 2 dagegen, wo der Akkusativ *daēnąm* steht: „er wählte für sich die mazdayasnische Daēnā.“ [2] Ahū = der Beherrscher, Ratu = der Beschützer und Vertreter (eigentlich: „der Strahler“; s. oben, S. 83). [3] *yaoždātārəm*, wörtlich: „für den Abwehrer“, im technischen Sinne von „Exorzist“. *Yaoš* gehört zu *yu-* „abwehren“, und bezeichnet die Abwehr des daēvischen Feuers, teils dessen, welches sich des Menschen oder irgend eines Wesens der lichten Schöpfung bereits bemächtigt hat, teils dessen, das sie erst be-

93. Darum für **b e i d e** Leben, für **b e i d e** Leben wollest du uns von oben her schützen, Miθra, Besitzer der breiten Rinderweide, für dieses knochenbegabte[1] Leben und für das, welches das geistige ist vor dem mit dem Unheil (*druj-*) verbundenen Tod, vor dem mit dem Unheil verbundenen Raubkrieg (*aēšma-*), vor den mit dem Unheil verbundenen Feindesheeren, welche das blutige Banner erheben werden, vor des Raubkriegs Anstürmen, deren Ansturm der Böses strahlende (= beabsichtigende) Raubkrieg veranlassen wird, samt Viδātu[2], dem von den Daēva gegebenen.

§ 93 bis auf die Anrede = Y. 57, 25, dort an Sraoša gerichtet.

94. Darum wollest du uns, Miθra, Besitzer der breiten Rinderweide, Schnelligkeit geben für unsere Gespanne, Festigkeit (= Unerschütterlichkeit und Unverwundbarkeit) unseren Leibern, vorheriges Erblicken[1] der Feinde, die Fähigkeit zum Gegenschlag gegen die Bösgesinnten, sofortige Besiegung der Gegner, die nicht unsere Freunde sind, die uns hassen.

94 = § 114; bis auf die Anrede = Y. 57, 26, dort an Sraoša gerichtet.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXIV. Abschnitt.

95. Miθra ... *usw. wie § 7*, 'der so breit wie die Erde herankommt nach dem Untergang des *Himmelslichtes (= der Sonne)[1]; beide Ränder[2] berührt er dieser Erde, der breiten, runden, deren Grenzen ferne sind'. Alles das bestrahlt[3] er, was zwischen der Erde und dem Stein(himmel)[4] ist,

'—' = § 99. V. 19, 4. Aog. 66. Vgl. auch Yt. 10, 97.

---

droht. Das Mittel dieser Abwehr ist das Himmelslicht in seinen verschiedenen Gestalten und Verkörperungen, also Wasser, Erde, Licht der G e s t i r n e, Hundeblick, Spruch usw. **93** [1] *yō* zu streichen (M. und Gr.). [2] = „Trenner (des Knochengerüstes)", Zerstörung des Körpers. **94** [1] L. *paourva-spaxštīm*; s. Lesarten Y. 57, 26, oben § 11, und Y. 9, 21. **95** [1] L. *hūrō* (M.). [2] d. h. den gesamten Umriß; s. oben S. 117, Fußnote. [3] *ādiδāiti*, zugleich = erblickt. [4] *asman-* = „Felsen" und „Himmel", da man das „Himmelsgewölbe" als einen Berg betrachtete.

96. den Vazra (= Blitz) in der Hand haltend, 'den hundertbuckligen, hundertschneidigen, den vorwärtsfliegenden, auf die Krieger niederfallenden, den aus gelbem Erz gegossenen, aus kraftbegabtem, goldenen, den Krafterfülltesten unter den Waffen, den Wehrhaftesten unter den Waffen';

'—' wiederholt (s. die dort fehlerhafte Konstruktion) in § 132.

97. vor dem sich entsetzt (= entsetzt flieht) der finstere Geist, der Viele tötende, vor dem sich entsetzt der Raubkrieg (*aēšma-*), der Böses strahlende (= beabsichtigende), der seinen Leib verwirkt hat, vor dem sich entsetzt Būšyąstā die langtatzige, vor dem sich entsetzen alle geistigen Daēva und die varənischen[1] Anhänger des Unheils.

Der ganze § als Hauptsatz unten, § 134; vgl. auch § 99.

98. Mögen wir nicht dem Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide in den Wurf kommen, wenn er ergrimmt ist! Schlage nicht erzürnt auf uns ein, Miθra, der als Besitzer der breiten Rinderweide, als der Stärkste der Opferwürdigen, als der Tapferste der Opferwürdigen, der Rührigste der Opferwürdigen, der Schnellste der Opferwürdigen, der Allerfeindetötendste[1] der Opferwürdigen auf dieser Erde dahinschreitet, Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide.

§ 98 = § 135.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXV. Abschnitt.

99. Miθra ... *usw. wie § 7*, vor dem sich entsetzen (= entsetzt fliehen) alle geistigen Daēva und alle varənischen Anhänger des Unheils. Vorwärts fährt der Herr der Länder (oder: der Völker), Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, nach dem rechten Rande[1] hin dieser Erde, der breiten, runden, deren Enden in der Ferne liegen.

Vgl. §§ 95 und 97.

---

97 [1] S. § 68, 7. **98** [1] L. *aš-* statt *as*. **99** [1] = nach dem westlichen

100. Zu seiner rechten Seite fährt dahin der leuchtende, zum Lichte-des-Heils gehörige Sraoša; zu seiner linken Seite fährt dahin Rašnu, der himmelslichtige, kraftbegabte; auf allen Seiten[1] von ihm fahren dahin die Gewässer und die Pflanzen und die Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heils.

101. Gegen sie[1] richtet er, der die Macht dazu hat (zugleich: der Herrscher) gleichzeitig (oder gleichmäßig: *hamaϑa*) die Pfeile, die geierfedrigen. Wenn er dann hier in die Ferne geht, dorthin fahrend, wo die miθrafeindlichen Länder sind, so schlägt er als Erster seine Keule nieder auf das Roß wie auf den Mann. Gleichzeitig (oder: gleichmäßig, *haϑra*) ängstigt er die Erschreckten, beide, das Roß und den Mann.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXVI. Abschnitt.

102. Miθra ... *usw. wie § 7*, dessen Rosse feuerfarbig[1] sind, dessen Lanze scharf (oder: spitz) und langschäftig ist, dem schnellpfeiligen, dem ferntreffenden, dem kundigen (oder: fähigen), dem Wagenkämpfer,

103. den als Hüter wie als Aufseher herausgegeben[1] hat Ahura Mazdāh für die ganze ...[2] Gesamtheit-der-Lebewesen; 'der sowohl der Hüter wie der Aufseher der ganzen ...[2] Gesamtheit-der-Lebewesen ist; der nicht einschlafend[3], wachend, von oben herab die Geschöpfe Mazdāhs schützt, der nicht einschlafend[3], wachend, die Geschöpfe Mazdāhs von oben herab behütet'.

„Der sowohl der Hüter" usw. von Sraoša gesagt Y. 57, 15 f.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXVII. Abschnitt.

104. Miθra ... *usw. wie § 7* ..., dessen lange Arme vorwärts greifen, seine, des Miθrakräftigen[1]. 'Ob an dem

Rande; s. oben S. 116 ff., Fußnote 1. **100** [1] L. *arədą*. **101** [1] Proleptisch = die Feinde. **102** [1] S. 68, 3. **103** [1] *fradaϑaṯ*; s. zu 50, 1. [2] *fravōiš*, Attribut von unbekannter Bedeutung zu *gaēϑayå* „Gesamtheit der Lebewesen". [3] L. *anuhabdəmnō* (M.). **104** [1] d. h. Miθras, dessen Kraft ausschließlich ihm und keinem

am nächsten bei der Morgenröte Gelegenen (= im fernsten Osten) [in Indien], er holt einen[2] mit seinem Griff heran. Ob an dem am nächsten beim Abend Gelegenen (= im fernsten Westen), er schlägt ihn nieder', ob am Gestade der Ranhā[3], ob in der Mitte der Erde.

'—' = Y. 57, 29.

105. Diesen tötet Miθra, indem er ihn mit beiden Armen umfängt. Der Besitzer eines schlechten Xvarənah, welcher vom geradesten (Wege) abgegangen ist[1], ist unfroh in seinem Gemüt[2]; da (aber) denkt der Besitzer eines schlechten Xvarənah: „Nicht alle diese böse Tat, nicht jede, die zur Schädigung dient, sieht Miθra, der Nichtsehende (= wenn er nicht hersieht)."

106. Da denke ich im Gedanken: „Nicht ist es möglich, daß ein dem (irdischen) Leben angehöriger Sterblicher so stark den bösen Gedanken denkt, wie stark der geistige Miθra den guten Gedanken denkt. Nicht ist es möglich, daß ein dem Leben angehöriger Sterblicher so stark böse Rede redet, wie stark der geistige Miθra gute Rede redet; nicht ist es möglich, daß ein dem Leben angehöriger Sterblicher so stark böse Tat tut, wie stark der geistige Miθra gute Tat tut.

andern eignet. [2] nämlich den von Miθra Verfolgten. [3] *sanake ranhayå*. Die Ranhā entspricht der Rasā́ des Ṛgvedas. Für *sanakaranhayå* setzt Bartholomae die Bedeutung „Mündung" an, weil das Wort Yt. 12, 18 im Gegensatz zu *aoδa-* steht, dem er darum die Bedeutung „Quelle" gibt. Mit Recht bringt er *aoδa-* etymologisch mit sanskrit *ud-*, lat. *unda* zusammen. Daraus ergibt sich aber nicht die Bedeutung „Quelle", sondern „Gewässer", „Flut", der in der angeführten Stelle das Gestade gegenübergestellt wird. Der Gegensatz zu „Mitte der Erde" an unserer Stelle zeigt gleichfalls, daß die Ufer des die Erde umgebenden Stromes gemeint sind, der dem ṚV. als *Rasā́* bekannt ist. „In Indien" ist wohl Glosse; darauf deutet das Versmaß, wie der Inhalt (ASGW. XXXVIII, 3, 22 f.). Wollte man *ušastaire* als adj. Attribut zu *hiṇdvō* (d. i. *hiṇdāu*) fassen, so müßte man das gleiche mit *daošastaire* tun. Dadurch käme man zu dem Gegensatz „im östlichen Indien ... im westlichen", was offenbaren Unsinn ergibt. Denn der Verfasser der Stelle will doch ganz offenbar sagen: Miθra ergreift seine Feinde ebensogut auf der Mitte der Erde wie an ihren fernsten Enden. **105** [1] L. *naštō-rāzištō*. [2] d. h. er fürchtet sich wegen einer von ihm be-

107. Nicht eignet möglicherweise einem dem Leben angehörigen Sterblichen größere angeborene (Geistes-?) Kraft, als dem geistigen Miθra angeborene (Geistes-)Kraft eignet. Nicht ist es möglich, daß ein dem Leben angehöriger Sterblicher so stark mit seinen beiden Ohren hört, wie der geistige Miθra, der hörende Ohren hat, der 1000 Listen besitzt. Er sieht jeden, welcher vernichtende (oder: schädigende) Tat begeht. Kraftbegabt macht sich Miθra auf. Alles Gewaltige der Herrschaft (= alle Herrschergewalten) fährt er[1]; alles Leuchtende strahlt er (= blickt er) mit seiner Bestrahlung (= mit seinem Gesicht), mit seinen aus der Ferne leuchtenden Lichtern (= Augen)[2].

108. „Wer wird mir opfern, wer mich schädigen? Wer hält mich für einen Opferwürdigen, der guten, wer für einen, der schlechten Opfers würdig ist? Wem soll ich Reichtum und Xvarənah, wem Festigkeit des Leibes zuerteilen, ich, der ich die Gewalt dazu habe (auch = der ich der Herrscher bin)? Wem soll ich mit viel gutem Feuer versehenen Besitz[1] zuerteilen, ich, der ich die Gewalt dazu habe? Wem soll ich künftig angeborene[2] Nachkommenschaft aus dem Himmelslicht ausstrahlen[3]?

109. Wem soll ich gewaltige Herrschaft, mit . . .[1] versehene, mit vielen Heeren versehene, alles Vorstellungsvermögen übertreffende verleihen, die leuchtendste, die eines allherrschenden Herrschers[2], welcher die verruchten Häupter schlägt, eines feurigen[3], eines siegreichen, der nicht besiegt wird, welcher den Befehl zur Ausführung der Strafe gibt? Sobald sie befohlen ist, wird sie[4] ausgeführt, wenn er in seinem Grimme befiehlt. Auch des Angefeindeten, nicht Befriedigten Denken (oder: Geist, *manō*) beruhigt Miθra[5], wenn Miθra gut befriedigt worden ist.

Vgl. § 111.

---

gangenen Untat. **107** [1] Nämlich in seinem Kriegswagen. [2] *dōiϑrābyō*, pl., lesen die meisten Hss. Das Metrum erfordert *dūrāṯsūkābyō*. **108** [1] *ištīm*, eigentlich „Licht". S. zu 33, 1 und vgl. die Parallelstelle § 110, 1. Über *xvāϑra-* s. IIQF. VI, 18, Fußnote. [2] S. zu § 3, 2. [3] *us . . . barəzayeni*; s. vorläufig IIQF. VI, 13 ff. **109** [1] Bedeutung von *xvaini-* unbekannt. [2] = eines Großkönigs. S. zu 18, 1. [3] *aurvahe* (√*ṛ* „leuchten"), d. h. von *xvarənah-* erfüllt, *illustris*. [4] *hā* zu streichen (M.). [5] L. *miϑrō*. **110** [1] wört-

110. Wem soll ich Krankheit und Tod, wem soll ich von schlechtem Lichte erfüllte Besitzlosigkeit[1] zuerteilen, ich, der ich die Gewalt dazu habe (zugleich = der ich der Herrscher bin)? Wem soll ich die angeborene Nachkommenschaft mit e i n e m Schlage niederschlagen?

111. Wem soll ich die gewaltige Herrschaft, die mit . . .[1] versehene, mit vielen Heeren versehene, alles Vorstellungsvermögen übertreffende wegnehmen, die leuchtendste . . . *usw. wie § 109 bis* . . . „befiehlt?" Auch des Befriedigten, nicht Angefeindeten Denken (oder: Geist, *manō*) regt Miθra auf, wenn Miθra nicht befriedigt wird.

Wegen seines Reichtums . . . *usw. wie §§ 4—6.*

XXVIII. Abschnitt.

112. Miθra . . . *usw. wie § 7*, dessen . . .[1] von Silber ist und dessen Harnisch(?) von Gold, der mit der Peitsche treibt, dem Kraftbegabten, dem Tapferen (oder: Starken), dem Herrn der Stämme[2], dem Wagenkämpfer. Leuchtend sind Miθras Auszüge, wenn er in dasjenige Land hintreibt[3], wo er gut gehalten wird[4], die breiten, tiefen (Wege) zur Rinderweide. Dann dringt er mit seinem Vieh und seinen Mannen[5] als unumschränkter Herrscher vor.

113. Dann möge er uns zu Hilfe kommen, M i θ r a u n d A h u r a, ihr beiden Himmelslichtigen[1], wenn er himmelslichtige Rede mit seiner Peitsche bringen wird[2], und der Rosse . . .[3] werden in Aufregung geraten, die Peitschen werden . . .[4], die Bogensehnen werden . . .[5], die

---

lich: „mit schlechtem Licht (*ciϑra*) versehene Lichtlosigkeit (*aništim*; s. zu 108, 1)". **111** [1] *xvaini-*; s. zu 109, 1. **112** [1] Bedeutung von *frašna-* unbekannt. [2] *vīspaitīm*. Da Miθra hier als umherziehender Nomadenfürst geschildert wird, muß *vīs-* hier die Bedeutung „Stamm" haben, wie das vedische *víś-*. [3] *ācaraiti*, nämlich seine Herden. [4] Vgl. A l t h e i m, Zeitschr. f. Indol. und Iranistik II, 33 ff. S. auch T e d e s c o, ZII. II, 45, der *bavoti* liest. [5] Das Versmaß erfordert *āṯ hvaēibya pasu-vīraēibya*. **113** [1] Anrede. Zu *bərəzaṇta* und *bərəzəm* s. IIQF. VI, 13 ff. [2] Das Metrum erfordert *aštraya*. Die Peitsche ist natürlich der Blitz. [3] Subjekt *srifa* von unbekannter Bedeutung. [4] *kahvąn*, Bedeutung unbekannt. [5] *naviϑyąn*, Bedeutung unbekannt. [6] Ich

spitzen Lanzen[6] alsdann; die Söhne derer, welche ...[7] Opfer darbringen, werden, erschlagen, mit vornüberhängenden Haaren[8] niederstürzen.

§ 113 = Ny. 1, 7.

114. = 94.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXIX. Abschnitt.

115. Miθra ... *usw. wie § 7.*

O Miθra, Besitzer der breiten Rinderweide, du Schutzherr (*ratu-*) der Häuser, der Dörfer, der Gaue, der Länder, der Zaraθuštrōtəma (= Oberpriester)[1]!

116. Wie 20 ist Miθra in zwei ...[1] Freunden, wie 30 in zwei Gemeindefreunden, wie 40 in zwei Lebewesen desselben Hauses[2], wie 50 in zwei ...[3], wie 60 in zwei Priesternovizen, wie 70 in den beiden, dem Schüler und dem Schulmeister, wie 80 in dem Schwiegersohn und dem Schwiegervater, wie 90 in zwei Brüdern[4],

117. zu 100 werdend in den Eltern und dem Sohne, zu 1000 werdend in zwei Ländern (oder: Völkern), zu 10000 werdend ist der Miθra des mazdayasnischen Herzenslichtes (daēnā-): mit so viel Kraft ist er verbunden und wird es sein am Tage der Feindestötung.

---

lese *arštayō.* [7] *gouru-*, Bedeutung unbekannt. [8] Beim Sturz fällt den Erschlagenen das lange Haar über das Gesicht. Zur Bildung vergleiche *frā-šmō-dāti-*, ved. *pra-dakṣiṇá-*, *prá-patha-* u. ä. Von einem Skalpieren kann jedenfalls nicht die Rede sein, da ein solches dem Awesta wie dem Veda unbekannt ist (über *vīnāϑayən* s. IIQF. VI, 23). **115** [1] Zu *Zaraϑuštrōtəma* s. oben, S. 83. **116** [1] Bedeutung von *suptiδarəŋga* unbekannt. [2] *gaēϑā* bedeutet, wenn das Wort den Besitz eines Einzelnen bezeichnet, die ihm gehörigen Lebewesen, ist also = *pasu-vīra* „Vieh und Viehwächter (Gesinde)". [3] Bedeutung von *huyāγna* unbekannt. [4] Der Sinn ist wohl der: „Wenn zwei Freunde gemeinsam „Miθra befragen" (s. § 2), d. h. eine Abmachung treffen, so nimmt Miθra das Zwanzigfache seiner Wirksamkeit an, straft also den Ungetreuen 20 mal so hart, wirkt in den Verbündeten gegen ihre (und seine) Feinde 20 mal so stark, usw. *satāyu-*, *hazaŋrāyu-*, *baēvarəyu-* in § 117 sind gebildet wie *ṛtāyú-*, *yuvanyú-* usw. (Whitney 1178 i), und das Suffix muß hier dieselbe Bedeutung haben, wie *-vaṇt-* in § 116.

118. „Durch die untere (= auf Erden) gespendete Verehrung will ich kommen, durch die obere[1] gespendete. Wie jenes leuchtende *Himmelslicht (*hvarə xšaētəm* = Sonne) über die himmelslichtige Harā vorwärts schreitet und herbei fährt, so will auch ich, Spitama, durch die untere gespendete Verehrung kommen, durch die obere gespendete, hinweg über alles, was dem finsteren Geiste, dem Besitzer des Unheils, beliebt".

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXX. Abschnitt.

119. Miθra ... *usw. wie § 7.*

„Dem Miθra wollest du für dich opfern, Spitama; du wollest dies den Schülern[1] verkünden. Es haben ihm durch dich für sich opfern lassen die Mazdāh-Opferer mit Kleinvieh wie mit Großvieh und mit Vögeln, die sich im Fluge bewegen, die gefiedert dahinfahren[2].

120. Miθra ist es, der allen Mazdāh-Opferern, den Besitzern des Lichtes-des-Heiles, leuchtet[1] und unter ihnen wirksam ist. Der Haoma ist angewiesen und zugewiesen, den man[2] zuweisen und als Opfer darbringen soll. Der Mann, der das Licht-des-Heiles besitzt, soll die geschützte[3] Opfergabe verzehren, der dafür sorgen will, daß Miθra,

---

118 [1] also infolge der durch die geistigen Opferwürdigen gespendeten. § 118 schließt sich als Antwort an das Gebet § 114 (= § 94) an. Demnach scheinen die §§ 115—117 noch spätere Einschiebsel zu sein, als § 118. **119** [1] Gemeint sind die Schüler der Priesterschulen. [2] Da die „geistigen Opferwürdigen" als in ihren Kriegswagen fahrend gedacht werden, so wird das Verbum „fahren" für alles zur lichten Schöpfung Gehörige verwendet, was sich über der Erde fortbewegt, also „den Ort der Geister besitzt", *mainyu-asah-* ist. **120** [1] *ərəδwan-*, $\sqrt{ṛ}$ + *d*-Formans, in *arədvī-*, *arədra-*, ved. *ardáyāmi* usw. Im Iranischen ist mit *ard-* das aus derselben Wurzel mit *dh*-Formans gebildete *ardh-* „gedeihen" zusammengefallen, und „leuchtet" wird an unserer Stelle um so mehr zugleich die Bedeutung „gedeihen läßt" haben, als das Licht-des-Heils (*aša-*, *ṛtá-*) die Ursache alles Gedeihens ist. [2] Allgemeines Subjekt durch 3. pl. ausgedrückt; *zaota* Glosse (M.). [3] *yaoždātąm*, d. h. die gegen die *daēva*-geschützte, ihrer Wirkung

der Besitzer der breiten Rinderweide, dem er für sich opfern läßt, zufriedengestellt und unangefeindet sei[4].

121. Zaraθuštra fragte ihn: „Wie, o Ahura Mazdāh, soll der Mann, der das Licht-des-Heiles besitzt, die geschützte Opfergabe verzehren, der dafür sorgen will, . . . *usw. wie § 120* . .?“

122. Da sprach Ahura Mazdāh: „3 Tage und 3 Nächte lang sollen sie sich den Leib abspülen lassen; 30 Hiebe sollen sie als Buße auf sich nehmen, zu Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, Opfer und Glut (*vahma-*). 2 Tage und 2 Nächte lang sollen sie sich den Leib abspülen lassen, 20 Hiebe sollen sie . . . *usw. bis* . . . Glut. Keiner soll mir etwas von diesen Opfergaben verzehren, wenn er sich nicht über seine Kenntnis der Staota yesnya[1] und des Vispered (Vispe ratavo) ausgewiesen hat.“

Wegen seines Reichtums . . . *usw. wie §§ 4—6.*

XXXI. Abschnitt.

123. Miθra . . . *usw. wie § 7*, dem geopfert hat Ahura Mazdāh bei dem leuchtenden Hause der Glut[1]

124. mit für die Nichtvernichtung erhobenen Armen[1]. Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, fährt dahin von dem leuchtenden Hause der Glut aus, indem er seinen glänzenden Wagen fährt, den allgewaltigen, mit allem Schmucke gezierten, goldenen.

125. An diesem Wagen ziehen 4 Feurige (= Rosse), weißglänzende (*spaētita*), gleichfarbige, Geisternahrung zehrende, die frei von dämonischem-Feuer sind[1]. Diese Vorderhufe[2] sind mit Gold bekleidet[3], die hinteren[3] derselben aber mit Silber. Und diese alle sind geschirrt an . . . .[4], und an . . . .[5], an . . . .[6], ...[7]

---

und ihrem Genuß entzogene. S. zu 92, 3. [4] Die fehlerhafte Sprache beweist den späten Ursprung dieses Abschnittes. **122** [1] = die Gāθā, das Yasna haptanhāiti und andere Abschnitte des Yasna. Aus dieser Stelle geht hervor, daß der prosaische Abschnitt §§ 120-122 nicht älter sein kann, als die Zeit der Sāsaniden. **123** [1] S. zu 32, 3. **124** [1] L. *uzbāzuš.* **125** [1] *anaoşåŋhō*; s. IIQF. VI, 159 f. [2] Plural! [3] Dual! [4] *hąmivąm*, Bedeutung unbekannt. [5] *simąm*, Bedeutung unbekannt. [6] *simōiϑrąm*, Bedeutung unbekannt. [7] *dərəta.* Da die Bedeutung dieses Wortes nicht sicher

126. Auf seiner rechten Seite fährt Raşnu[1], der geradeste, der himmelslichtigste, der am meisten abwehrende; zu seiner Linken aber fährt die geradeste Cistā[2], Opfergaben tragend, die Besitzerin des Lichtes-des-Heils — in weißleuchtende (*spaēta*) Kleider, die der weißleuchtenden mazdayasnischen Daēnā, ist sie gekleidet —, (fährt) der Upamana[3].

127. Es fuhr dabei der tapfere Dāmōiš Upamana[1] in Gestalt eines Wildschweins, eines Ebers, ... *usw. wie § 70 und Yašt 14, 15 bis* . . . tapferen, ‘eines (für den Angriff) bereiten, umherfahrenden (= sich rings verteidigenden?)’

‘—’ nur Yt. 14, 15. An dieser Stelle wie in Yt. 10, 70 ist dieser Eber Vərəθraγna, und beide Stellen des 10. Yašts sind Yt. 14, 15 entlehnt, wie sich aus dem dortigen Zusammenhang ergibt.

Unter ihm (= unter Miθra) fuhr der Ātar, der entflammte, welcher das mächtige königliche Xvarənah ist.

128. Es befindet sich da auf dem Wagen[1] Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, ein Tausend . . .[2], [Glosse: Was eine aus Sehne bestehende Bogensehne aus Rindersehne bedeutet], schöngearbeiteter. Die Geisterstätte Habenden[3] fahren dahin, die Geisterstätte Habenden fallen auf das verruchte Haupt der Daēva.

129. Es befindet sich da auf dem Wagen Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, ein Tausend Pfeile, die mit Geierfedern gefiedert sind[1], goldrachiger, mit Hornständern (= Widerhaken?) versehener [Glosse: Was eherne (!) Sprossen (?) bedeutet][2], schöngearbeiteter. Die Geisterstätte Habenden . . . *usw. wie § 128.*

---

ist, versuche ich keine Übersetzung und verzichte auch auf einen Versuch, die beiden folgenden Verse zu übersetzen. **126** [1] *daşinəm hē arəδe vazaite raşnuvō!* [2] Subjekt im Akkusativ! [3] Subjekt im Akkusativ! Upamana-, s. zu § 9, 3. **127** [1] s. zu 9, 3. **128** [1] *aom vāşahe!* [2] *ϑanvareitinąm*, nur hier. Ob die folgende, mitten in den Vers eingeschobene Glosse das Wort richtig deutet, ist fraglich. Der Schluß des § deutet vielmehr auf ein Geschoß. Gemeint sind die Geschosse; vgl. [3] L. *mainyu-asaŋhō* wie in § 68. **129** [1] *kahrkāsō-parnanąm.* [2] Der Sinn der Glosse zu 119, 2. ist nicht sicher. Der Text hat *aŋhaēna* statt *ayaŋhaēna* „ehern“,

130. Es befindet sich da auf dem Wagen Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, ein Tausend Lanzen, scharfschneidiger, schöngearbeiteter. Die Geisterstätte Habenden . . . *usw. wie § 128.*

Es befindet sich da auf dem Wagen Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, ein Tausend Hämmer . . . .[1], zweischneidiger, schöngearbeiteter. Die Geisterstätte Habenden . . . *usw. wie § 128.*

131. Es befindet sich da auf dem Wagen Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, ein Tausend Schwerter, zweischneidiger, schöngearbeiteter. Die Geisterstätte Habenden . . . *usw. wie § 128.*

Es befindet sich da auf dem Wagen Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, ein Tausend Keulen, eherner, schöngearbeiteter. Die Geisterstätte Habenden . . . *usw. wie § 128.*

132. Es befindet sich da auf dem Wagen Miθras, des Besitzers der breiten Rinderweide, den (!) Vazra[1], den glänzenden (*srīrəm*), den gut niedergeschmetterten, den hundertbuckligen . . . *usw. wie § 96 bis* . . . unter den Waffen.

133. Nach dem Erschlagen der Daēva, nach dem Erschlagen der Miθra verletzenden Sterblichen, fährt Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, dahin über Arəzahī[1] und Savahī, über Fradaδafšu und Vīdaδafšu, über Vourubarəšti und Vourujarəšti, über diesen Erdteil, nämlich das strahlende Xvaniraθa.

134. Vor ihm wahrlich entsetzt sich (= flieht entsetzt) der finstere Geist, der Viele tötende; vor ihm wahrlich entsetzt sich der Raubkrieg (aēšma-), der Böses

---

und *sparəya* ist sonst nicht belegt. Die in barbarischer Sprache geschriebene Glosse ist wieder mitten in den Vers eingeschoben. **130** [1] *haosafnaēnąm*, Adj. Bezeichnung eines Metalls. **132** [1] Wörtlich entlehnt aus § 96; daher der h i e r falsche, dort richtige Akkusativ. Dieser § und darum wohl, da ja der Vazra Miθras H a u p t-waffe ist, die ganze Waffenschilderung in §§ 128—132, stammt also aus einer Zeit, in der man den Nominativ vom Akkusativ nicht mehr zu unterscheiden vermochte, also wahrscheinlich aus arsakidischer Zeit. **133** [1] Über die Namen der Erdteile s. zu

strahlende (= beabsichtigende), der seinen Leib verwirkt hat; vor ihm wahrlich entsetzt sich Būšyąstā die langtatzige; vor ihm wahrlich entsetzen sich alle geistigen Daēva und die varənischen Anhänger der Druj.

Der ganze § = § 97 (vgl. auch § 99), nur mit Ersetzung des Relativpronomens *yahmaṭ* durch das völlig unpassende *avi* (*avi fratars* ist begreiflicherweise nur hier belegt; s. Air. Wb. Sp. 803).

135. = § 98.

Wegen seines Reichtums . . . *usw. wie §§ 4—6.*

XXXII. Abschnitt.

136. Miθra . . . . *usw. wie § 7* . ., welcher 2 feuerfarbige Feurige (= Rosse)[1] hat. An dem geschirrten Wagen ziehen sie; — an e i n e m goldenen Rade —, und Steine, welche alles Licht besitzen[2]. Wenn (man?) ihm Opfergaben bringt in sein Haus[3].

137. „Heil dem maßgebenden (?) Manne" — so sprach A h u r a M a z d ā h — „o Z a r a θ u š t r a, Besitzer des Lichtes-des-Heils, für welchen ein Zaotar, ein Besitzer des Lichtes-des-Heils, für das (ewige) Leben, ein orthodoxer, einer, dessen Leib aus den Liedern (*mąϑra*) besteht, bei dem gespreiteten Barəsman mit Miθras Rede opfern wird![1] Geraden Weges zu diesem maßgebenden Manne kommt[2] Miθra ins Haus, wenn um seiner Gabe willen die Lehre zum Nachlehren, die Lehre zum Nachdenken wird[3].

15, 1. **136** [1] S. zu 68, 2 und 3. [2] B a r t h o l o m a e, Sp. 207, denkt an Schleudersteine. [3] Der Vers ist unvollständig. — Der ganze Paragraph besteht offensichtlich aus m e c h a n i s c h zusammengestellten Versen, die sich nicht mit Sicherheit konstruieren lassen. S. dazu unten, S. 185 f. **137** [1] D. h wohl mit Texten, welche eigene Worte Miθras enthalten, wie in unserem Yašt die §§ 54 f., 73 f., 108—111. 118. [2] L. *caraiti* (M.). [3] „Um seiner Gabe willen" kann allgemein oder insbesondere im eschatologischen Sinne aufgefaßt werden, *anusastrāi* wird nicht zu *sand-*, sondern zu *sąh-* zu stellen sein. Der Sinn ist: „wenn erreicht ist, daß man der Lehre von Miθra entsprechend lehrt und denkt."

138. „Wehe dem maßgebenden Manne" — so sprach Ahura Mazdāh — „o Zaraθuštra, Besitzer des Lichtes-des-Heils, für welchen ein Zaotar, der nicht das Licht-des-Heiles besitzt, ein nicht orthodoxer, einer, dessen Leib nicht aus den Liedern besteht, hinter dem Barəsman steht, indem er ein volles Barəsman spreitet und ein langes Opfer darbringt!"[1]

139. Nicht stellt er Ahura Mazdāh zufrieden, nicht die anderen erleuchteten Unsterblichen, nicht Miθra, den Besitzer der breiten Rinderweide, er, der Mazdāh verachtet, der da verachtet die anderen erleuchteten Unsterblichen, der da verachtet Miθra, den Besitzer der breiten Rinderweide, der da verachtet die Satzung und Rašnu, und Arštāt, welche die Lebewesen fördert, welche die Lebewesen zum Wachstum bringt.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXXIII. Abschnitt.

140. Miθra ... *usw. wie § 7*, .. Ich will dem Miθra opfern, Spitama, der Leuchtende (lies: dem Leuchtenden), dem Tapferen, dem Geistigen, dem an der Spitze Stehenden, dem sehr Erbarmungsvollen, dem Unermeßlichen (oder: nicht Gepaarten, d. i. Unvergleichlichen?), dessen Haus das höchste ist, dem Kraftbegabten, dem Tapferen, dem Wagenkämpfer,

138 [1] Höchstwahrscheinlich ist der nicht das Licht des Heiles besitzende *zaotar*- der vedische *hótar*. Das volle, wörtlich „gefüllte" (*pərəna-*) *barəsman*- kann nur das vedische *barhís*- sein, das teilweise wenigstens aus ausgestopften Rinderhäuten bestand und das Speisesofa für die *devá*- darstellte, auf dem ihnen zugleich die Opferspeisen vorgesetzt wurden. Die Perser legten nach Herodots Bericht die Teile des zerstückelten Opfertieres auf eine Streu aus weichem Gras, die dem *barhís* entsprach. Das *barəsman*- des Yasna dagegen bestand aus wenigen Pflanzenstengeln, hatte seinen sich aus dem vedischen wie aus dem persischen Kult ergebenden Charakter verloren und wurde nur als Vertreter des Pflanzenreichs betrachtet. Seinen Ursprung aber verrät noch deutlich das Verbum *fra star*- „hinstreuen", welches in herkömmlicher Weise von seiner Verwendung gebraucht wird. Das Opfer in den Yašt entspricht im großen und ganzen dem vedischen; wir sehen aber hier bei der Charakteristik des *barəsman*- bereits einen

141. der Wehrhafte, der mit gutgefertigter Waffe Begabte[1], dem in der Finsternis Wachen[2], dem Unüberlistbaren, dem Allerstärksten[3] unter den Stärksten, dem Allertapfersten[4] unter den Tapferen. Unter den Zuteilern[5] ist er der allergeisteskräftigste, der wehrhafte, mit dem Xvarənah begabte[6], der tausendohrige, zehntausendäugige[7], der 10000 Späher hat, der Leuchtende (*sūrō*), der Allwissende, nicht zu Überlistende.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXXIV. Abschnitt.

142. Miθra ... *usw. wie § 7*, der die vielen ....[1] herausgibt, die Geschöpfe des leuchtenden Geistes, der gutgeschaffene, größte Opferwürdige, wenn er seinen Leib erstrahlen läßt wie den des eigenes Licht besitzenden Mondes;

bedeutsamen Unterschied vom vedischen Kult. **141** [1] Ungrammatisch. [2] L. *jāgr̥vå̄ṇhəm.* [3] L. *aš-aojištəm* (M.) st. *asti aojištəm.* [4] L. *aštaŋcištəm* (M.). [5] *bayanąm*; s. zu 50, 1. [6] Zu dieser Stelle vergl. ASAW. XXXVIII, 3, S. 52. [7] *hazaŋrāgaošō baēvarə-cašmanō* stellt offenbar einen verunglückten Versuch dar, den zweiten Vers von § 91 in den Nominativ zu verwandeln. Auch die letzten beiden Verse sind entlehnt (= Yt. 10, 24. 46. 60. 82. 143). Vgl. zu 136, 3. **142** [1] *vaēiδiš sūrəm.* Bei der schlechten Sprache, die in diesem ganzen späten Teile des Textes herrscht, ist weder zu sagen, ob eine Korruptel vorliegt, noch, was diese Worte bedeuten sollen. Keinesfalls sind sie richtiges Awestisch. Möglicherweise will der Verfasser sagen „die vielen leuchtenden Lichter" (vgl. *pərəθu-vaēδayanəm* in § 7, woraus ein **vaēδiš* „Licht" durch wahrscheinlich falsche Interpretation entnommen werden konnte). Bartholomae setzt auf Grund nur unserer hiesigen Stelle ein besonderes Wort *vaēδay-* „Gestalt", „Form" an, und für *sūrəm* (Sp. 1631) ebenfalls auf Grund nur dieser Stelle die Bedeutung „am Morgen", wobei er das Wort als thematisch gebildetes Neutrum *svar-*, angeblich = ved. *śváḥ*, lat. *cras* auffaßt. Nicht nur die Bildung, sondern auch die Bedeutung widerspricht solcher Auffassung, besonders aber der Umstand, daß ein so geläufiger Begriff wie „morgen" nur hier in dieser späten Stelle belegt wäre, ohne daß es im Mittel- und Neupersischen erhalten wäre. Auch widerspricht die gesamte awestische Literatur einer Auffassung der Wirkung des Lichtes, wie sie nach Bartholomaes Erklärung hier vorliegen würde, da ja das Sehen im Awesta der Ausstrahlung

143. dessen Antlitz strahlt wie das des Sternes Tištriya, dessen Wagen die untrügliche Paoiri[1] lenkt, Spitama, wie die leuchtendsten Geschöpfe[2], die Schönstrahlende, für den Strahlenden. Ich will dem Gefertigten[3] opfern, der Spender[4], der erleuchtete Geist; dem sternengeschmückten, geistgefertigten, der 10 000 Späher hat, der Leuchtende, der Allwissende, der nicht betrogen werden kann[5].

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

XXXV. Abschnitt.

144. Miθra ... *usw. wie § 7.* Miθra, dem die Länder (oder: Völker) Umgebenden, opfern wir; Miθra, der in

---

von Licht aus dem Auge zugeschrieben wird (IIQF. VI, 32). Endlich beruhen Bartholomaes unmögliche Erklärungen dieser wie der 143. Tirade (s. IIQF. VI, 38, Fußnote) nur auf dem irrigen Glauben, Miθra sei die Sonne. **143** [1] *aδaviš Paoiriš*, Übersetzung und Sinn fraglich. Vgl. Yt. 8, 12. [2] *dāmąn sraēštāiš*, ungrammatisch. [3] = dem Wagen Miθras? S. Note 5. [4] *daδvā* = Ahura Mazdāh; s. zu 50, 1. [5] Die drei letzten Verse von 143 sind entlehntes Gut. Die beiden letzten — s. 141, 6 — sind auf Miθra zu beziehen. Der Vers „dem sternengeschmückten, geistgefertigten" bezieht sich in Yt. 13, 3 auf den Himmel (d. h. auf das Himmelsgebirge, *asman-*), in Yt. 9, 26 auf den Gürtel Haomas. Nimmt man dazu, daß es zwar nicht ausgeschlossen, doch aber nicht gerade wahrscheinlich ist, daß Ahura Mazdāh dem (im vorhergehenden Prosasatz gar nicht genannten, sondern aus dem Anfang des § zu ergänzenden) Wagen Miθras opfere, so ist die Annahme einer falschen Umschrift *hąmtaštəm* statt *hutaštəm* wahrscheinlicher. Über das Schwanken der Handschriften zwischen *ąm* und *u* s. schon Spiegels Ausg. des Vispered, S. 21 unter 2. *hutašta-* heißt „(körperlich) wohlgebildet" und ist ein häufiges Beiwort der Yazata, in § 7 und den gleichlautenden Einleitungsformeln aller Abschnitte des 10. Yašts insbesondere auch Miθras. Unter Voraussetzung dieser falschen Umschrift bezieht sich der ganze § 143, wie an sich wahrscheinlich, auf Miθra, und sein letzter Teil ist zu übersetzen: „Ich will dem (körperlich) Wohlgebildeten opfern, der Spender, der erleuchtete Geist; dem Sterngeschmückten, Geistgebildeten (d. h. aus der Substanz der *mainyava- yazata-*, „der geistigen Opferwürdigen", also reinem Feuer, bestehenden), der 10 000 Späher hat" usw. Aber sicher ist diese Erklärung nicht, da Miθras Wagen in § 67 das Beiwort *mainyu-hąm-tāšta*, wörtlich „geistzusammengezimmert" führt und die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß der Kompilator von Tirade 143 diese Stelle

den Ländern ist (= der die Länder beschaut), opfern wir; Miθra, der über den Ländern ist, opfern wir; Miθra, der unter den Ländern ist, opfern wir; Miθra, der die Länder umgibt, opfern wir; Miθra, der über die Länder hinstrahlt[1], opfern wir.

§ 144 = Ny. 2, 11.

145. Miθra und Ahura, den beiden Himmelslichtigen, den dem Verluste Entrückten, den Besitzern des Lichtes-des-Heils, opfern wir[1], und den Sternen und dem Monde und *dem Himmelslicht[2], bei den zum Baresman verwendeten Pflanzen; Miθra, dem Landesherren aller Länder, opfern wir.

§ 145 = Ny. 2, 12.

Wegen seines Reichtums ... *usw. wie §§ 4—6.*

Darauf folgen in § 146 die üblichen, allen Yašt gemeinsamen Schlußformeln.

---

nachahmt. **144** [1] *aipi-daiɦyūm*. Bedeutung nicht sicher. Bartholomae: „der hinter dem Land ist". **145** [1] Vgl. Y. 6, 10 = 17, 10 = 59, 10, wo im Anfang umgestellt ist: *ahura miθra*, und die vierte Zeile lautet: *urvarāhu paiti barəsmanyāhu*. [2] = der Sonne.

Miθras Naturgestalt: der Sternhimmel.

Im Anschluß an diese Übersetzung und die ihr vorausgeschickten Bemerkungen können wir nun dazu übergehen, festzustellen, was der awestische Miθra bedeutet.

Bei dieser Untersuchung schalten wir die Etymologie zunächst aus, da eine einigermaßen sichere Herleitung des Wortes nicht zu geben ist; s. S. 229. Wir lassen es auch dahingestellt sein, ob es sich bei Miθra um einen indogermanischen oder um einen von anderswoher entlehnten „Opferwürdigen" handelt. Solche Entlehnungen liegen natürlich durchaus im Bereiche der Möglichkeit. Der Kult, den man einem „Opferwürdigen" widmete, hing von dem Erfolge ab, den man unter seinem Schutze erlangen zu können glaubte. Noch in vedischer Zeit sind die Anschauungen nicht so gefestigt, daß die Untreue gegen einen der anerkannten Opferwürdigen etwa das Ausscheiden aus der Religionsgemeinschaft bedeutet hätte. Ein festes Dogma existierte noch nicht. Schon die große Wandlung, die sich im Gefolge der Wanderung von Iran nach Indien im vedischen Pantheon vollzog, beweist dies. Aber auch im ṚV. selbst haben wir sehr bezeichnende Beispiele dafür, daß sich die Verehrung und Nichtverehrung eines *devá-* ganz nach dem Vorteile richtete, den man durch das Bündnis mit ihm erlangt zu haben glaubte.

Nichts wäre verkehrter, als eine Auffassung von der Gottheit, wie sie etwa Goethe in seinem Gedichte „das Göttliche" ausspricht, in den arischen Texten finden zu wollen. Wie in den Yašt, so richtet sich auch im ṚV. die Verehrung und Nichtverehrung der höheren Wesen nach dem Nutzen, den der Verehrer von ihnen erwartet, und dieser Nutzen besteht in ganz materiellen Vor-

teilen. „Wenn mir die Menschen wie anderen Opferwürdigen mit einem Opfer opfern würden, bei dem mein Name genannt wird, so würde ich ihnen das und das spenden"; in diesem Sinne locken Arədvī Yt. 5,8, Tištriya Yt. 8,11.24, Miθra Yt. 10,55,74,108 ff., die Fravaši Yt. 13,50, der Wind Yt. 15,56 zu ihrem Kult, oder empfiehlt Ahura Mazdāh selbst den Kult Vərəθraγnas Yt. 14,48. In verschiedenen Yašt nimmt die Schilderung der Vorteile, die man durch den Kult des betreffenden Yazata erringt, namentlich durch Anführung im arischen Sinne geschichtlicher Beispiele einen breiten Raum ein. Ja Ahura Mazdāh selbst muß diesen Naturgewalten opfern, um Erfolg zu haben, wie entweder er selbst oder der Sänger hervorhebt; und die stereotype Yašt-Formel betont ja aufs deutlichste, daß man allen diesen Opferwürdigen „wegen ihres Reichtums und wegen ihres *xvarənah-*" opfert, also um von ihnen ganz materielle Vorteile zu erlangen, und es ist unverantwortlich, wenn man den vollkommen unmißverständlichen Ausdruck *ahe raya xvarənaŋhaca* mit „ob ihrer Pracht und Herrlichkeit" wiedergibt, nur weil die wörtliche und sinngemäße Übersetzung nicht zu einer geläuterten christlichen Ethik stimmen will.

Ebenso fern wie den Verfassern des jüngeren Awestas liegt denen der vedischen Lieder der Gedanke, die *devá-* als sittliche Ideale in unserem Sinne zu verehren. Auch Váruṇa ist kein sittliches Ideal, sondern ist erst von den europäischen Interpreten in ein solches umgedeutet worden. Man verehrt diejenigen *devá-*, von denen man die meisten materiellen Vorteile erwartet. „Denn ich habe gehört, daß ihr beiden (nämlich Índra und Agní) im höchsten Maße die vielen Güter spendet, mehr als ein Schwiegersohn oder, fürwahr, auch als ein Schwager. Darum erzeuge ich für euch beide, Índra und Agní, mit der Darreichung des Somas einen neuen Lobgesang", sagt der Verfasser von ṚV. I, 109,2. Der von ṚV. VIII, 2,18 sagt: „Reich möchte der sein, der den Reichen (nämlich Índra) preist, einen wie dich, einen Freigebigen, hervorragend, Herr der Falben, vor dem Berühmten."

Daß man lediglich opfert, um für die dargebrachte Gabe Gegengabe zu erlangen, wird wieder und wieder betont; vgl. z. B. II, 5, 7: „Möge der zur rechten Zeit Opfernde (*ṛtvíj-*) dem zur rechten Zeit Opfernden (= Agní), der Seine dem Seinen, zur Glut (*dhā́yase*, d. h. um ihn zu entflammen, mit Glut zu erfüllen) den Preisgesang und auch das Opfer bereiten! Wir möchten empfangen! Wir haben gespendet!" III, 26, 1: „Nachdem wir . . . Agní . . . mit dem Denkvermögen geschaut, . . . rufen wir, die Kuśiká, Opfertrank spendend, Licht (= Gut) begehrend (*vasūyávo*; IIQF. VI, 126), mit Lobgesängen den Erfreuenden herbei. 8: . . . Darum spende uns Agní gute Männer und gute Rosse, wertvolles Gut (*rátnam*), er, der Wachsame unter den Devá!" VI, 8, 5: „In jedem Zeitalter spende, Agní, den dich Preisenden der neuen Opferversammlung würdigen, ruhmwürdigen, immer neuen Reichtum! Wie mit der Radschiene, o König (= Strahlender, *rā́jan*), reiße den Unheil Kündenden (= unseren Feind), Nichtalternder, nieder, wie einen Waldbaum durch die Schärfe (des Beils; oder: „durch deine Glut", *téjasā*)! 7: Durch deine nie überlisteten Hüter (wörtlich: Rinderhirten), Entflammer (*iṣṭe*), schütze du, der du drei Wohnstätten hast, unsere Opferherrn (*sūrín*) und schütze unsere Schar, da wir gegeben haben, Agní Vaiśvānará, und führe sie vorwärts, da du von uns gepriesen wirst!" X, 15, 7 (An die Manen:) Im Schoße der Leuchtenden (*aruṇī́nām, f.*)[1] sitzend spendet Reichtum dem freigebigen Sterblichen! 11: . . setzet euch jeder auf seinen Sitz, die ihr gute Führung gewährt! Verzehret die Opferspeisen, die euch auf dem Barhís aufgetragen sind; dann gewähret uns mit allen Mannen versehenen Reichtum!"

Deutlich ist auch II, 30, 7: „Nicht soll Erschöpfung, nicht Ermattung, nicht Ermüdung über mich kommen! Nicht werden wir sagen: „„Presset keinen Soma"", für den, der mir die Fülle geben, der mir spenden, auf mich

[1] *aruṇī́* bezeichnet die Kühe wie die Morgenröten. Vermutlich ist das in ausgestopften Rinderhäuten bestehende *barhís-* gemeint, der Sitz, auf dem man die Opferwürdigen beim Opfer bewirtete.

achten wird, der mir mit Rindern nahen wird, wenn ich ihm presse."

Das Vertrauen auf die *devá-* ist nicht unerschütterlich. ṚV. VIII, 79, 9 heißt es in einem Lied an Sóma: „Wenn du an deinem hohen Sitze herabschaust auf der *devá-* böse Absichten (gegen uns), o König, dann halte die Feindschaften von uns ab; Regenspender (*mīḍhvo*), halte die Niederlagen (?*srídhaḥ*) von uns ab!"

Dasselbe Mißtrauen setzt man bei den *devá-* ihren menschlichen Anhängern gegenüber voraus. In X, 27, 2 verspricht der Sänger, Índra als Belohnung für den Sieg einen Stier zu braten. Índra antwortet ihm: „Nicht kenne ich den, der so spräche, sobald er die nicht zu den *devá-*Haltenden im Kampfe erschlagen hat. Wenn aber die glühende Schlacht (= das Gewitter) herniederleuchtet, dann freilich versprechen sie mir (wohl gar) zwei Stiere." Man scheut sich nicht davor, einem *devá-* vorzuwerfen, daß der unternommene Raubzug die erwünschte Beute nicht geliefert hat, und fordert den Lohn seiner eigenen Treue: „Du gebietest über das alles, über das Gut, das sich im Lichthimmel und das sich auf der Erde befindet. Was ist darunter unser Gut, was unser Schatz? Das verkünde uns, Wesenkenner (= *Agní*), der du es weißt! Verborgen ist, was für uns dieses Weges höchstes Ziel war, an welches wir, obwohl wir keine Lästerer (der *devá*, also keine Zoroastrier) sind, als an einen leeren Ort gekommen sind. Welches ist die Mark, der Weg (der zur Grenze eines reichen Landes führt)? Welches das Gut? Wir wollen hingehen wie Schnelle (*raghávo*; gemeint wohl „wie schnelle Rosse") zur Beute" (ṚV. IV, 5, 11 ff.).

In dem berühmten Spielerlied, ṚV. X, 34, 13 f. weist der Spieler die *devá-*, denen er dient, also die Würfel, darauf hin, daß Savitár ihm eingegeben habe, ein anständiger Mensch zu werden und sich dem Ackerbau zuzuwenden, worin die deutliche Drohung liegt, daß er ihrem Dienste entsagen wolle, wenn sie ihm nicht endlich gnädig sein wollen. Und daß unter dem Einflusse des Kriegsglückes ein großer Abfall der Anhänger Índras zu

Miθra stattgefunden hatte, ergibt sich aus Ṛ̥V. X, 22 (s. IIQF. VI, 30 ff.).

So kann auch Miθra sehr wohl ein ursprünglich nicht arischer Opferwürdiger sein, obwohl ich das nicht als meine wirkliche Meinung aussprechen will. Ich will damit nur begründen, daß es unstatthaft ist, eine Untersuchung des Wesens Miθras lediglich auf eine durchaus unsichere Etymologie aufzubauen. Zu einer sicheren Etymologie könnte umgedreht erst eine genaue Untersuchung seines Wesens die Grundlage liefern.

Im großen und ganzen hat der awestische Miθra dieselben Eigenschaften, welche im Ṛ̥V. Mitrá und Váruṇa gemeinsam zugeschrieben werden. Jeder Versuch, aus den ṛgvedischen Materialien den Grundcharakter des einen oder des anderen zu bestimmen, erscheint mir als aussichtslos. Beide sind Himmelsgötter, wie Dyú- (Dív-), wie Índra, wie der Bṛ́has páti = bráhmaṇas páti. Die ṛgvedischen Stämme waren durchaus gewöhnt, die beiden als eine Einheit zu denken. Und daß diese Einheit nicht erst in Iran entstanden ist, das beweisen die in Boghazköi gefundenen Urkunden, in denen wir Mitrá und Váruṇa bereits in der aus dem Ṛ̥V. bekannten Dualverbindung als Zeugen für geschlossene Verträge angeführt finden.

Anders ist es mit dem awestischen Miθra. Dieser wird zwar auch gelegentlich mit Ahura (Mazdāh) zusammen im Dualkompositum genannt; aber daß es sich dabei um keine alte Verbindung handelt, das ergibt sich schon daraus, daß die Stellung der Glieder des Kompositums noch frei ist (*miϑra ahura = ahura miϑra*). Auch andere Gründe beweisen dies; s. unten, S. 241 ff.

Im Awesta sind demgemäß auch Miθra und Ahura (Mazdāh), deren Verbindung im Dualkompositum auch nicht annähernd verhältnismäßig so häufig ist, wie im Ṛ̥V. die Verbindung Mitrā́ Váruṇā, noch durchaus individuell verschieden. Da Ahura erst in nachzoroastrischer Zeit als Eigenname gebraucht wird (s. IIQF. VI, 49 ff.), so liegt die Vermutung nahe, daß die junge Dualverbindung Miθras mit Ahura nur als Reaktion gegen die vedischen Mitrā́-Váruṇā gebildet

worden ist. Man verband mit seinem Miθra, den man ja auch als den der *daēva*-Verehrer anerkannte (Yt. 10, 2)[1], den eigenen höchsten Beherrscher des Feuerhimmels, um so der Verbindung Mitrā́-Váruṇā eine mindestens gleiche Macht entgegenstellen zu können.

Schon die Verbindung Mitrā́-Váruṇā beweist darum, daß wir diejenigen Arier, die die Verträge von Boghazköi abschlossen, an die ṛgvedischen und nicht an die awestischen und persischen Stämme anzuschließen haben. Eine Entlehnung Miθras von den vedischen Stämmen ist schon deswegen ausgeschlossen, weil es sonst völlig unbegreiflich wäre, daß man Váruṇa nicht zugleich entlehnt hätte. Auch der ganz bestimmte Naturcharakter des awestischen Miθra macht eine Annahme solcher Entlehnung unmöglich.

Daß Miθras Naturgestalt nicht die Sonne sein kann, sondern der Sternhimmel ist, hat sich uns schon bei der Betrachtung der Stellen ergeben, in welchen das Awesta von der Sonne und insbesondere von der Sonne und von Miθra zugleich spricht (s. oben, S. 114 ff.).

Wir haben gesehen, daß sich Miθra und die Sonne in ihrer Haupttätigkeit, der Bekämpfung der Mächte der Finsternis (jungaw. = *daēva-*), gegenseitig ergänzen, indem der Sonne diese Aufgabe am Tage, Miθra dagegen bei Nacht zufällt. Beide lösen einander regelmäßig ab. Miθra geht der Sonne voran und folgt ihr; nach dem Untergange der Sonne kommt er heran, breit wie die Erde, deren gesamten Umfang berührend und alles bestrahlend, was sich zwischen dem Steinhimmel, *asman-*, und der Erde befindet. Wir haben ferner gesehen, daß die Sonne Ahura Mazdāhs Auge ist, während Miθra kein Auge ist, wohl aber 10 000 Augen besitzt, unter denen nur die Sterne verstanden werden können.

Ferner haben wir bereits die Schilderung des Sonnenaufgangs in V. 19, 28 besprochen, die ihrerseits über Miθras Natur keinem Zweifel Raum gibt.

[1] In Yt. 10, 117 wird freilich der Miθra „der mazdayasnischen *daēnā*" offenbar von dem der daēvischen Stämme geschieden.

Daß Miϑra nicht mit dem Himmelsgebirge selbst, dem *as(m)an-*, identisch ist, ergibt sich aus Yt. 13,86, wo beider Fravaši voneinander unterschieden werden.

Wir betrachten nun noch die übrigen Stellen, welche uns über den Naturcharakter Miϑras belehren.

Darüber, daß Miϑra zunächst kein einzelnes Gestirn sein kann, lassen folgende Stellen keinen Zweifel aufkommen.

Yt. 10, 75: „Damit er (nämlich Miϑra), der mächtige Arme hat, uns gegen unsere Hasser von oben her schützend umhülle". Das Verbum, das hier mit „umhüllen" übersetzt ist, wird Yt. 14, 41, an der anderen Belegstelle, von den die Berggipfel umgebenden Wolken gebraucht, läßt sich also nicht etwa auf das Licht beziehen.

Entsprechend schildert Yt. 10, 46 Miϑra als „helfend, schützend, hinten schützend, vorne schützend, ein nach allen Seiten blickender (= leuchtender) Späher". Die letztere Angabe könnte sich ebensogut auf ein Gestirn beziehen als auf das von und nach allen Seiten leuchtende Himmelsgewölbe, nicht aber die vorhergehenden Epitheta; denn kein Gestirn bescheint ein Wesen zugleich von allen Seiten.

Ähnlich heißt es Yt. 10, 144: „Miϑra, dem die Länder umgebenden, opfern wir; Miϑra, der in den Ländern ist, opfern wir; Miϑra, der den Ländern zugekehrt ist, opfern wir; Miϑra, der über den Ländern ist, opfern wir; Miϑra, der unter den Ländern ist, opfern wir; Miϑra, der die Länder umgibt, opfern wir; Miϑra, der über die Länder hinstrahlt, opfern wir". Von keinem Einzelgestirn kann gesagt werden, es umgebe die Länder, wie dies in unserer Stelle zweimal von Miϑra hervorgehoben wird. Auf dieser Eigenschaft, daß Miϑra alle Länder schützend überdeckt, beruht teilweise sein häufiges Beiwort „Länderherr aller Länder".

In dem gleichen Sinne heißt er Yt. 10, 78 *aiwiϑūra-* „rings leuchtend".

Von keinem einzelnen Gestirne könnte man ferner sagen, es sei *aka-* „finster". Von Miϑra dagegen heißt es Yt. 10, 29: „Du bist finster und leuchtendst, Miϑra,

für die Länder, du bist finster und leuchtendst, Miϑra, für die Sterblichen; du herrschest über Frieden und Friedlosigkeit der Länder, o Miϑra"; und Yt. 10, 26: „der die verruchten Häupter der *daēva-* schlägt, der finsterer ist für die, welche gezüchtigt werden sollen, der nicht leuchtet für die Miϑraverletzer." Ebenso ergibt sich aus Yt. 10, 142, daß Miϑra in seiner Naturgestalt bisweilen nicht leuchtet: „der gutgeschaffene, größte Opferwürdige, wenn er seinen Leib erstrahlen läßt wie den des eigenes Licht besitzenden Mondes."

Eine Deutung auf die Sonne ist bei diesen Stellen ausgeschlossen; denn auf das seltene Ereignis der Sonnenfinsternis kann man sie offenbar nicht beziehen. Es muß sich hier um eine gewöhnliche Erscheinung handeln. Wenn die Sonne am Tage durch die Wolken verdeckt wird, so wird sie deswegen nicht finster. Ein Naturvolk aber konnte so leicht nicht feststellen, daß die Finsternis in stockfinsterer Nacht nur durch die Wolken verursacht wurde; bemerkten die Mazdayasnier doch nicht einmal, daß das Wasser auch in der Nacht fließt (s. oben, S. 22 f.).

Wenn ferner Yt. 10, 95 von Miϑra selbst gesagt wurde, er komme nach dem Untergang der Sonne herbei, breit wie die Erde, und berühre ihren gesamten Rand, so wird von seinem auf dem die Erde umgebenden Ringgebirge Haraitī stehenden Hause Yt. 10, 44 (vgl. Yt. 10, 50) gesagt, es sei „breit wie die Erde, ausgebreitet über dem knochenbegabten Leben, groß, ohne Enge, strahlend, breit bei dem breiten Unterkommen". Hier wird also sein Haus wesentlich so geschildert, wie er selbst in der vorher angeführten Stelle.

Daß derselbe Gegenstand einmal als das Haus, das andere Mal als der Bewohner dieses Hauses betrachtet wird, hat für das Denken der Primitiven nichts Auffälliges. Der Valá des Ṛgvedas ist sowohl die Höhle, in welcher die Kühe eingeschlossen sind, wie der Besitzer dieser Höhle, den Índra erschlägt; und in derselben Stelle der Kauṣītaki-Upaniṣad ist der Mond zugleich Tor und Torhüter des Himmels (s. oben, S. 113).

Auf genau derselben Vorstellung wie Yt. 10, 44. 95 beruht Yt. 10, 85, wo es von dem zu Miθra flehenden beraubten Schwachen heißt, seine Stimme gelange empor bis zu jenen Lichtern, gehe um diese Erde herum und verbreite sich über die sieben Erdteile. Die Stelle will offenbar besagen, diese Stimme gelange an alle Stellen, an denen sich Miθra befindet. So ist es auch zu verstehen, wenn Miθras lange Arme nach Yt. 10, 104 bis auf die Mitte und bis an die äußersten Enden der Erde reichen. Es handelt sich also um einen an allen diesen Orten gegenwärtigen Opferwürdigen.

Für sich allein würde die zuletzt angeführte Stelle nichts beweisen; denn was sie enthält, wird genau in denselben Worten in Y. 57, 29 von Sraoša gesagt. Solche Übertragungen sind bekanntlich im Awesta nicht selten und haben ihren Grund z. T. in dem Umstande, daß alle Opferwürdigen nur verschiedene Erscheinungsformen derselben Grundsubstanz, des guten, d. h. das Gedeihen fördernden Lichtes sind. Auch in Yt. 10 wird manches von Miθra ausgesagt, was in denselben Worten an anderen Stellen des jüngeren Awestas von anderen Opferwürdigen gesagt wird. Vgl. unsere Bemerkungen zu Yt. 10, 1. 55=74 (Miθra und Tištriya), 9 (Miθra und die Fravaši), 11 (Miθra und Arədvī), 48 (Miθra und Vərəθraγna), 11. 68. 93. 103. 104 (Miθra und Sraoša), sowie die Bemerkung zu § 127, in der gezeigt ist, daß dieser Abschnitt von Vərəθraγna auf Dāmōiš Upamana übertragen ist (oben S. 167).

Wir finden also allerlei Berührungen zwischen Miθra und anderen Yazata, über die im Verlaufe dieser Abhandlung noch zu reden sein wird. Mit der Sonne hingegen hat er lediglich wie alle anderen „geistigen Opferwürdigen“ die Spendung von Reichtum und *xvarənah-* gemein, wobei er aber niemals, wie andere Yazata, gleichzeitig, sondern, wie wir bereits gesehen haben, nach Ort und Zeit getrennt von ihr handelt.

Bevor wir in unseren Betrachtungen fortfahren, sei hier ein Bedenken entkräftet, welches sich gegen Miθras Deutung als Nachthimmel vom Standpunkte unseres modernen Denkens aus erheben würde.

Wie sich aus dem 10. Yašt und aus den anderen awestischen Stellen ergibt, welche von Miθra handeln, beschränkt sich dessen Tätigkeit nämlich nicht auf die Nacht. Als Länderherr aller Länder, als Spender des Gewitters, als Helfer in der Schlacht, als Beschützer der Viehzucht, als Hüter der Freundschaft und der Bündnisse wirkt er am Tage wie in der Nacht. Und diese allgemeine Wirksamkeit tritt im 10. Yašt entschieden in den Vordergrund. Hier wird er vor allem als der mächtige Führer und Schützer im Kriege gefeiert, und in diesem Sinne stellt ihm der Ṛgveda ja Índra gegenüber (s. IIQF. VI, Beiheft, S. 30 ff.). Nur daraus, daß diese allgemeine Wirksamkeit Miθras im Laufe der Zeit immer mehr betont wurde, ist es ja auch erklärlich, wenn er schließlich unter Verdrängung Ahura Mazdāhs zum Himmelsherrscher überhaupt und sein Name im Neupersischen unter der Form *mihir* zur Bezeichnung der Sonne wurde. Im Altkhotanischen dagegen diente der Name Ahura Mazdāhs zur Bezeichnung der Sonne, wie wir noch sehen werden; s. unten, S. 250 ff.

Die Wirksamkeit Miθras am Tage verträgt sich nicht nur nach primitivem Denken mit seinem Grundcharakter als Sternhimmel, sondern ist durch ihn bedingt.

Nach altarischem Glauben kommt der Regen nicht aus den Wolken, sondern aus dem Himmelssee und dem Himmelsstrom oder den Himmelsströmen und fließt durch die als Öffnungen im Himmelsgebirge gedachten Sterne auf die Erde; s. IIQF. II, 49 ff. Daraus ergibt sich klar, daß man den Sternen auch am Tage, an dem sie nicht sichtbar sind, die Wirkung als Regenspender zuschrieb, ihre Gegenwart also auch am Tage annahm. Darum wirkt ja auch Tištriya = Sirius, der im jüngeren Awesta der Regenstern κατ' ἐξοχήν ist, am Tage ganz ebenso, wie in der Nacht; vgl. Yt. 8, 54 ff. und überhaupt das ganze 8. Yašt.

Tištriya ist nur ein Teil Miθras, wie die Sonne ein Teil Ahura Mazdāhs; trotzdem sind beide gleichzeitig selbständige Personen. Daß die Vorstellung Miθras als

des Gewittergottes alt ist, zeigt seine Bewaffnung mit dem Blitz (*vazra*; s. unten, S. 214 ff.).

Das Gewitter wiederum ist die Schlacht κατ' ἐξοχήν, in welcher der Feind κατ' ἐξοχήν[1] erlegt wird; der Gewittergott ist also auch der Schlachtengott; und der Sieger in dieser Hauptschlacht ist der mächtigste König, also auch der „Länderherr aller Länder".

Diese Schlacht richtet sich im jüngeren Awesta gegen die *daēva-*, die hier die Mächte der Finsternis und mithin der Vernichtung sind. Alle arischen Feinde betrachtet das jüngere Awesta als Anhänger dieser *daēva-*. Trotzdem das eigentliche Bereich der *daēva-* die Nacht ist, finden die Kämpfe auf Erden auch am Tage statt. Dadurch ist gleichfalls Miθras Wirksamkeit am Tage gegeben.

Als der allmächtige Schlachtengott ist Miθra zugleich der Herr über Krieg und Frieden, und daraus folgt sein Charakter als Schützer des Bündnisses und der Freundschaft.

Sein Charakter als Schützer der Viehzucht ergibt sich daraus, daß er der „Besitzer der breiten Rinderweide" (des Sternhimmels: s. S. 191 ff.) ist, der größte Herdenbesitzer also und Nomadenfürst, als den unser Yašt ihn ja schildert.

Endlich glaubte man zwar nicht ihn selbst, wohl aber ein Rad seines Wagens bisweilen am Tage zu sehen.

Alle „geistigen Opferwürdigen" werden als Angehörige des Kriegsadels gedacht und „fahren" (*vazaiṇte*) darum, natürlich auf ihren Kriegswagen. Da die Fahrt durch den Himmel oder den Luftraum geht, so ist *vaz-* zum Ausdruck der Bewegung ahurischer Wesen durch den Luftraum überhaupt geworden und wird auch von der Bewegung der Waffen und der Vögel gebraucht. Aber diese allgemeinere Bedeutung des Verbums ist die abgeleitete, und Awesta wie Veda zeigen, daß man bei den unsterblichen Lichtmächten nicht an ein „Fliegen", son-

[1] Vṛtrá bedeutet im Veda auch „Feind", und im Awesta ist dem Worte nur diese Bedeutung geblieben (vgl. Vərəθraγna-), während es in ihm als Name des Dämons vergessen ist.

dern an ein Fahren im Kriegswagen (*raϑa-*, *rátha-*) dachte. Nach Yt. 10, 67 (s. S. 151 nebst Fußnote) sind die Räder des Wagens Miθras oder ist das (sichtbare) Rad seines Wagens himmelslichtig (*bərəzaṇt-*). Ob an dieser Stelle von einem oder von zwei Rädern die Rede ist, läßt sich nicht sagen, da das Wort „himmelslichträdrig" beide Deutungen zuläßt.

Yt. 10, 136 hebt hervor, daß Miθras Wagen ein einziges Rad habe. Diese Stelle ist sprachlich außerordentlich mangelhaft, und ihre Deutung darum teilweise unsicher. *ϑang-* („ziehen") wird sonst immer mit dem Akkusativ konstruiert. Wenn es hier mit dem Instrumental *yuxta vaša* verbunden erscheint, so liegt demnach ein grammatischer Fehler vor. Die formell mögliche Deutung von *yuxta vaša* als acc. pl. ist sachlich durch den Umstand ausgeschlossen, daß den „geistigen Opferwürdigen", wie ja selbstverständlich, immer nur ein Kriegswagen zugeschrieben wird. Der folgende Vers, *aēva caxra zaranaēna*, ist grammatisch zweideutig. Er kann Instrumental sein und dann der Konstruktion nach zum Vorhergehenden gehören: „durch ein goldenes Rad", d. i. „an dem einen goldenen Rade"; dann nimmt er an der fehlerhaften Konstruktion des vorhergehenden Verses teil. Er kann aber auch als Nominativ aufgefaßt werden und „ein (einziges) goldenes Rad" bedeuten. In diesem Falle wäre er zu dem folgenden, außer aller Konstruktion stehenden Verse *asānasca vīspōbāma* „und Steine, welche alles Licht besitzen" zu ziehen. Dieser Fall ist wegen des *ca* „und" in *asānasca* der wahrscheinlichere. In diesem Falle steht der Vers *aēva caxra zaranaēna* „ein (einziges) goldenes Rad" gleichfalls außer aller Konstruktion. Der fünfte Vers ermangelt des Subjekts, dem sechsten fehlen zwei Silben und zugleich das Prädikat. Durch Ergänzung von *yāiti* würde er metrisch und grammatisch richtig, und man könnte übersetzen: „Wenn man ihm Opfergaben bringt, so geht man nach seinem Hause". Die Ergänzung aber ist deswegen nicht sicher, weil *yā-* ein im Awesta seltenes Verbum, *avi yā-* aber gar nicht belegt ist und der Satz mit dem Vorhergehenden in keinem Gedanken-

zusammenhange steht. Man könnte außerdem den Satz auch mit der vorgeschlagenen Ergänzung übersetzen: „Wenn er (nämlich Miθra) die Opfergaben (auf seinem Streitwagen) fortträgt, so geht er in sein Haus.“

Der ganze § 136 ist also außerordentlich mangelhaft. Die Sprache zeigt, daß er aus sehr später Zeit stammen muß, aus einer Zeit, in der man das Awestische nicht mehr hinreichend verstand, um in dieser Sprache ganz einfache Sätze richtig zu bilden. Offenbar sind hier wie in § 141 (s. S. 171) anderswoher entlehnte Verse äußerlich zusammengestellt, die der „Verfasser“ der Stelle nicht grammatisch richtig zu verbinden vermochte.

Es ist darum selbstverständlich ganz und gar unzulässig, diese Stelle ohne jede Rücksicht auf ihren Charakter und ohne jede Rücksicht auf sämtliche andere Stellen, in denen das Awesta Miθra erwähnt, mit Lommel (oben, S. 117) als für Miθras ursprünglichen Charakter schlechthin beweisend zu betrachten. Wenn mit Lommel das eine Rad als die Sonne zu deuten ist, so würde das, da dann diese Auffassung im Widerspruche zu dem gesamten übrigen Awesta stände, nur beweisen, daß § 136 aus jener späten Zeit stammt, in welcher Miθra = *mihir* zur Sonne geworden war (s. S. 253). Nach dem ganzen, soeben besprochenen Charakter dieses Paragraphen ist dies natürlich denkbar.

Aber die Deutung des einen Rades an Miθras Wagen auf die Sonne ist weder notwendig, noch wahrscheinlich.

Wie auch der § 136 zustande gekommen sein mag, das eine ist klar, daß sein Verfasser dem Wagen Miθras ein einziges Rad zuschrieb. Da es in der Menschenwelt einrädrige Wagen nicht gab, so kann diese Eigenschaft des Wagens Miθras nur die Deutung einer Naturerscheinung sein. Das Rad könnte also entweder die Sonne oder den Mond bedeuten.

Die Deutung des Rades als die Sonne ist gänzlich unwahrscheinlich. Denn hätte der naive Naturbeobachter

die Sonne als Wagenrad betrachtet[1], die, wenn ihre Gestalt dem Auge unterscheidbar ist, immer als vollkommene Scheibe erscheint, so hätte er annehmen müssen, daß er sie in vollkommener Seitenansicht gewahrte. Bei solcher Seitenansicht wurde aber auch an allen irdischen Wagen nur ein Rad sichtbar, und doch schloß man daraus, daß man nur ein Rad sah, nicht auf die Einrädrigkeit der Wagen. Wie hätte man also bei der Sonne zu einem solchen Schluß gelangen können, zumal sich bei ihm doch eine anscheinende Mangelhaftigkeit dieses Wagens ergeben hätte? Tatsächlich schreibt das Awesta zwar der Sonne, wie wir sahen, den Besitz „feuriger Rosse“ zu, läßt sie also auf einem Wagen fahren; aber niemals sagt es, dieser Wagen habe nur ein Rad.

Der Gedanke des einrädrigen Wagens widerspricht dermaßen allen Erfahrungstatsachen, daß er dem Beschauer nur dann kommen konnte, wenn dieser den Wagen in einer Stellung einrädrig sah, in der sonst bei einem Wagen beide Räder sichtbar werden. Bei der Sonnenscheibe ist solche Deutung ausgeschlossen; sehr wohl aber konnte man die Mondphasen als Vorder- oder mehr oder weniger verkürzte Seitenansichten eines nach der Außenseite hin ausgebuchteten Rades deuten, zumal man ja, wie wir bereits sahen, Miθra nicht nur in der Richtung der Sonnenscheibe, sondern in beliebiger Richtung (*vasō-yānəm* „nach Wunsch seine Bahn ziehend“, Yt. 10, 60), ja sogar der Sonnenbahn geradezu entgegen fahren ließ.

Da nun der Mond bisweilen auch am Tage sichtbar ist, so mußte man auch aus diesem Grunde eine Wirksamkeit Miθras am Tage annehmen, wenn man den Mond als das Rad seines Wagens deutete[2].

[1] Etwas anderes wäre natürlich die Deutung der Sonne als eines selbständig rollenden, nicht mit einem Wagen verbundenen Rades. Daß die Sonne auf einem Wagen fährt, beweist nichts für ein Sonnenrad, da auch andere arische „Götter“ auf Kriegswagen fahren.

[2] Eine Untersuchung sämtlicher Belegstellen der Wörter *cakrá-* und *cakrí-* „Rad“ im Ṛgveda, die ich aus Raummangel

Die Wirksamkeit aller geistigen Opferwürdigen beruht auf der Menge und der Art des Himmelslichtes, welches sie besitzen und spenden. So ist denn auch Miθra im Besitze des Lichtes-des-Heils (*aša-*), das man makro- oder mikrokosmisch deuten kann (Yt. 10, 33. 65). Sein Ruhm, sein Leib, seine Herrschaft (*frasasti-*) leuchtet (Yt. 10, 60). Er spendet die eschatologische Himmelsglut (*dātō-saoka-*), ist lichtstrahlend (*vahmō-saṇdah-*) und himmelslichtig (*bərəzaṇt-*) (Yt. 10, 25), ist der Glühende der Glühenden (*arədranąm arədrō*, Yt. 10, 65), ist leuchtend (*sūra-*, vorzugsweise von der Ausstrahlung des *xvarənah-* gebraucht, Yt. 10, 27. 33. 46. 140. 141), ist gutstrahlend (Yt. 10, 60), ist derjenige, der von allen Opferwürdigen das meiste *xvarənah-* besitzt (Ny. 1. 2, 7).

Wenn er Yt. 10, 25 *gufra-* „tief" heißt, so teilt er dieses Beiwort mit den Sternen und mit den *fravaši-*, die, wie ich bei anderer Gelegenheit zu begründen gedenke, ursprünglich gleichfalls die Sterne sind. Wenn

---

hier nicht veröffentlichen kann, hat ergeben, daß auch diesem Texte die Anschauung eines einrädrigen Sonnenwagens fremd ist. Aus V, 29, 10 ergibt sich klar, daß man ihm im Gegenteil zwei Räder zuschrieb. Nur im Rätsel, I, 164, 2 wird er gleich im ersten Worte als „einrädrig" bezeichnet. Gerade dieser Umstand beweist, daß man allgemein dem Sonnenwagen zwei Räder zuschrieb; denn ohne diese Annahme wäre ja, da sonst einrädrige Wagen nirgends erwähnt werden, die Lösung ohne weiteres gegeben gewesen. Da im Rätsel die Sonne als „das Rad" bezeichnet wird (I, 164, 11. 13. 14. 48), so kann, gleichfalls im Rätsel, der Sonnenwagen als einrädrig bezeichnet werden; denn es gibt ja nur eine Sonne. Daß aber der tiefere Sinn nicht der ist, der Sonnenwagen sei buchstäblich einrädrig, ergibt sich aus der Variante AV. X, 8, 7, wo ausdrücklich gefragt wird, wo sich seine zweite Hälfte befinde (nach den Varianten AV. XI, 4, 22. X, 8, 13, was für ein Licht die andere Hälfte sei). Sieben Räder hat der Sonnenwagen in den Rätseln RV. I, 164, 3. 12, acht in dem Rätsel AV. XI, 4, 22. Für die Einrädrigkeit des Sonnenwagens läßt sich außerhalb des Rätsels, so viel ich sehe, in der vedischen Literatur nur MS. II, 7, 12 (S. 92, 11) anführen. Daß aber hier nur eine durch die Rätselstrophen verursachte Entstellung vorliegt, zeigt die Parallelstelle KS. 38, 14 (S. 116, 4), welche statt *ékacakreṇa* „einrädrig" *étacakreṇa* „leuchtendrädrig" liest.

die Sterne dieses Beiwort führen, so erklärt sich dies daraus, daß man sie als durch das Himmelsgebirge hindurch führende Höhlen betrachtete. Da die Sterne nur Teile Miθras sind, so teilt er die Eigenschaft der Tiefe ebenso mit ihnen, wie sein Licht Yt. 10, 64 ein Beiwort führt, welches sonst nur der Milchstraße, Arədvī, eignet (s. unten, S. 201).

Besonders wichtig zur Bestimmung der Natur Miθras sind die **Beiwörter,** die ihm in der Einleitung gegeben werden, welche den zweiten und jeden folgenden Abschnitt (Karde) des 10. Yašts beginnt. Diese Einleitung lautet:

Miϑrəm vouru-gaoyaoitīm yazamaide,
arš-vacaṅhəm, vyāxanəm,
hazaṅra-gaošəm, hutāštəm,
baēvarə-cašmanəm, bərəzaṇtəm,
pərəϑu-vaēδayanəm, sūrəm,
axvafnəm, jaγaurvåṅhəm[1].

„Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide, opfern wir, dem Besitzer leuchtender Rede, dem zur Versammlung Gehörigen, dem Tausendohrigen, (körperlich) Schöngebildeten, dem Zehntausendäugigen, Himmelslichtigen, dem Besitzer der breiten Warte, dem (*xvarənah-*) Strahlenden, dem Schlaflosen, dem Wachen."

Mehrere von diesen Beiwörtern bezeichnen Eigenschaften, welche allen „geistigen Opferwürdigen" zukommen und können uns darum über die Natur Miθras keinen Aufschluß geben. Wenn Miθra der Besitzer leuchtender Rede heißt, so kann diese Eigenschaft aus dem Gewitter abgeleitet sein; aber „leuchtende Rede" steht überhaupt im Sinne der durch das gute Herzensfeuer (*daēnā-*) verursachten Rede. „Zur Versammlung gehörig" soll zunächst wohl besagen, daß Miθra in der Versammlung der „geistigen Opferwürdigen" eine ausschlaggebende Stimme besitzt; das Wort bezeichnet aber zugleich den Redner in der Versammlung und wird auch allgemein im Sinne von „beredt" gebraucht. Ebenso wenig beweisen die Beiwörter *sūra-* „strahlend" und *bərəzaṇt-* „himmels-

---

[1] Lies *jāγərəvåṅhəm*.

lichtig" etwas für den Naturcharakter eines Yazata, da die Substanz aller *mainyava- yazata-* das Feuer ist und diese Beiwörter darum auf alle passen. *bərəzant-* „himmelslichtig", d. h. von Himmelslicht oder Himmelsfeuer erfüllt (s. IIQF. VI, 13 ff.) sind alle „erleuchteten Unsterblichen" (*aməša- spənta-*), Miθra, Rašnu, Apąm napāt- (der Blitz), der Haoma- (s. dazu IIQF. VI, 68 ff.), Sraoša-, Tištriya-, Aši-, Arədvī- und ihre Rosse, Ahura Mazdāh, die Fravaši, die Gebirge (IIQF. VI, 36 ff.), die *daēnā-*, die *vāc-* (Rede, Opfertext) sowie Vərəθraγna in seiner Gestalt als Kamelhengst. Von Menschen und irdischen Tieren wird das Wort niemals gebraucht[1]. Auch *sūra-*, das sich meist auf die Ausstrahlung des

[1] Bartholomae, der Sp. 959 für das häufig belegte Wort die falsche Bedeutung „hoch" ansetzt, behauptet freilich das Gegenteil. Nach ihm würde es auch von Menschen und Tieren gebraucht. Aber seine Belegstellen erweisen, daß er im Unrecht ist. Die beiden Stellen, in denen *bərəzant-* angeblich von Menschen gebraucht wird, sind Yt. 8, 13 und H. 2, 9. An der ersten Stelle aber ist es Tištriya, der in Gestalt eines fünfzehnjährigen, „leuchtenden, glanzäugigen, himmelslichtigen (*bərəzatō*), überkräftigen" usw. Mannes erscheint, in der zweiten erscheint die Daēnā in Gestalt einer „glänzenden, leuchtenden, mit feuerfarbigen Armen versehenen, kräftigen, schönwuchsigen, ... (?*uzarštayå*), himmelslichtigen (*bərəzaityå*)" usw. Jungfrau. Von Tieren soll *bərəzant-* gebraucht sein Yt. 5, 13 und Yt. 14, 12. Aber die in der ersten Stelle erwähnten „himmelslichtigen" Rosse, welche die Feindschaften aller daēvischen Wesen überwinden, sind Arədvīs Rosse, also „geistige Opferwürdige", und das „himmelslichtige" Kamel in Yt. 14, 12, das auch das Beiwort „reich" (*raēva*) führt, ist eine Verkörperung *Vərəϑraγnas*. Man braucht nur die übrigen anthropo- und theriomorphen Verkörperungen dieses *yazata* in demselben Yašt zu vergleichen, um zu sehen, daß sie nicht einfach wie sterbliche Wesen beschrieben werden: der Stier § 7 ist goldhörnig, das Roß § 9 goldohrig, der Mann § 17 leuchtend (*xšaēta-*, also wie Yima), glanzäugig, und das Kamel selbst ist leuchtend (*aētahe*, § 13) und blickt um sich wie ein Weltherrscher. Die Gebirge, die gleichfalls geistige Opferwürdige sind, sind *bərəzant-* „himmelslichtig", weil sie von *xvarənah-* erfüllt sind und darum die Beiwörter *ašaxvāϑra-* „das gute Feuer des Lichtes-des-Heils besitzend" und *pouruxvāϑra-* „viel gutes Feuer besitzend" führen (IIQF. VI, 36 ff). Wenn endlich der Haoma so heißt, so deswegen, weil er das *xvarənah-* verleiht.

xvarənah- bezieht, verwendet das jüngere Awesta vorwiegend von den „geistigen Opferwürdigen". Die einzigen Menschen, denen es zuerteilt wird, sind Yima und Zaraθuštra. Sie führen es in ihrer Eigenschaft als vom *xvarənah-* erfüllte Helden. Zoroaster selbst freilich weist diese Eigenschaft Y. 29, 9 von sich ab.

Ausschließlich Miθra dagegen eignet das Beiwort

***Vouru-gaoyaoiti-*[1] „Besitzer der breiten Rinderweide".**

Das Wort *gaoyaoiti-* heißt nicht allgemein „Weideland" oder gar „Flur", sondern „Rinderweide", und zu der Annahme, daß es im Kompositum im Sinne eines Plurals gemeint sei, fehlt jede Berechtigung.

Dem awestischen *gaoyaoiti-* entspricht in gleicher Bedeutung das vedische *gávyūti-*, das meist von irdischem Weideland gebraucht und wiederholt mit *urvī́-* „breit" verbunden wird (R̥V. V, 66, 3. VII, 77, 4. IX, 78, 9. 85, 8). X, 14, 2 heißt es:

Yamó no gātúm prathamó viveda,
naíṣā́ gávyūtir ápabhartavā́ u,
yátrā naḥ pū́rve pitáraḥ pareyúr,
enā́ jajñānā́ḥ pathyā̀ ánu svā́ḥ.

„Yama hat als der Erste für uns den Gang gefunden, und diese Rinderweide kann uns niemand rauben, nach der unsere früheren Väter (= unsere Ahnen) hinübergegangen sind, ihre eigenen Pfade entlang, die sie durch ihn kennen gelernt hatten." Wie dies geschah, berichtet uns ausführlich das Awesta, V. 2 (s. IIQF. II, 12 ff.)[2].

Die Bedeutung „hoch" ist auch hier gänzlich ausgeschlossen, weil er, wie wir aus Veda und Awesta wissen, ein Kraut mit hängenden Stengeln war.

[1] d. i. *-gavyūiti-*.

[2] Wenn es X, 80, 6 heißt *agnér gávyūtir ghr̥tá ā́ níṣattā* „Agnis Rinderweide hat sich in der Butter niedergelassen", so ist Agni das Sakralfeuer der Stier, der sich von der Opferbutter nährt. IX, 74, 8 heißt der Somatrank eine „breite Rinderweide" für den, „der in Áditis Himmelslicht (*r̥té*) eingeht", d. h. eingehen will. Hier sind die Genießer des Somas die Rinder, die sich an ihm weiden und durch diese Weide in den Lichthimmel gelangen. In demselben Sinne führt Sóma IX, 90, 4 das Beiwort *urúgavyūti-* „breite Rinderweide bietend" oder „die breite Rinderweide verschaffend".

Das Beiwort *vouru-gaoyaoiti-* eignet im Awesta Miθra so ständig und ihm so ausschließlich, daß man mit Sicherheit annehmen darf, daß es ihm seit seiner Aufnahme in den awestischen Kult eigen gewesen ist. Und daß man sich Miθra wie Yima als einen nomadisierenden Fürsten dachte, ergibt sich aus Yt. 10, 112, wo es heißt: „Leuchtend sind Miθras Auszüge, wenn er in dasjenige Land hintreibt, wo er gut gehalten wird, die breiten, tiefen (Wege) zur Rinderweide. Dann dringt er mit seinem Vieh und seinen Mannen als unumschränkter Herrscher vor.“

Wäre Miθra die Sonne, so wäre seine Auffassung als Nomadenfürst völlig unbegreiflich. Was hätte man denn als sein Vieh und als seine Mannen deuten sollen? Ist Miθra eine Naturerscheinung, woran doch nicht zu zweifeln ist, so kann nur die altarische Deutung der Sterne als Rinder (und Mannen, wie Tištriya, Satavaēsa — also Miθras *gaēϑā-* —) seinem Charakter als Nomadenfürst zugrundeliegen, und die breite Rinderweide, deren Besitzer er ist, kann nur dieselbe sein, wie die, welche Yamá „den Vätern“ verschafft hat, also der Sternhimmel. Vgl. auch ASAW. XXXVIII, 3, 83 und Fußnote 1. Wir werden noch sehen, daß Miθra auch der Beherrscher der Seligen ist, die er in sein Haus aufnimmt.

Die Sterne sind nach arischer Auffassung die Öffnungen im Himmelsgebirge, durch welche das Licht und das Wasser in die Menschenwelt hereindringt. Als Lichtquellen sind sie, wie wir bereits gesehen haben, Augen und Späher. Da Wasser und Milch ihrer Substanz nach gleich sind (s. IIQF. VI, Sachverzeichnis unter „Milch“), so sind sie im ṚV. als Spender des Wassers = Milch Kühe (s. IIQF. VI, Sachverzeichnis unter „Kühe“). Im Awesta haben wir nur noch Reste dieser Auffassung vor uns. Die Sterne führen noch das stehende Beiwort *afš-ciϑra*, welches sie als „das (Zeugungs-)Licht des Wassers strahlend“ bezeichnet, und wenn der Mond das Beiwort *gao-ciϑra* führt und damit als „das (Zeugungs-)Licht des Rindes strahlend“ bezeichnet wird, so deutet auch dies

vielleicht auf die alte oder eine ihr ähnliche Anschauung hin[1]. Vor allem aber ist sie in der Yima-Sage wie in der Auffassung Miθras als des Besitzers der breiten Rinderweide erhalten. Denn was unter dieser zu verstehen ist, kann angesichts der Übereinstimmung des Awestas mit dem ṚV nicht zweifelhaft sein.

***Baēvarə-cašman-* „10000 äugig“; *baēvarə-spasana-* „10000 Späher besitzend“; *hazaŋra-gaoša* „1000 ohrig“; *pərəϑu-vaēδanaya* „Besitzer der breiten Warte“.**

Auch diese Beiwörter werden ausschließlich als Bezeichnungen Miθras gebraucht, also insbesondere niemals von der Sonne. Das Beiwort *baēvarə-cašman-* „10000-äugig“ findet sich Y. 1, 3 = 2, 3 = 3, 5 = 4, 8 = 6, 2 = 7, 5 = 17, 2 = 22, 5 = 59, 2 = G. 1, 2. 8 = S. 1. 2, 16. Yt. 10, 7 (und zu Beginn aller einzelnen folgenden Karde). 82. 91. 141. Ny. 1, 15 = Yt. 6, 5, *baēvarə-spasana-* „10000 Späher habend“ Yt. 10, 24. 46. 60. 82. 141, 143. 17, 16. Die Angabe, daß Miθra 1000 Ohren besitze, findet sich in denselben Stellen, in denen von seinen 10000 Augen die Rede ist, außer in Yt. 10, 82, außerdem in einer Stelle, die von den 10000 Spähern spricht, Yt. 17, 16. Nach Yt. 10, 82 hat Miθra 1000 Listen und 10000 Augen.

Da es sich bei den 10000 Augen und den 1000 Ohren nur um runde, eine sehr große Menge bezeichnende Zahlen handeln kann, so fällt es auf, daß Miθra nicht die gleiche Zahl von Augen und Ohren zugesprochen wird.

Das Ursprüngliche wird eine gleiche Zahl von Augen und Ohren gewesen sein. Man wird Miθra zunächst 1000 Augen und Ohren zugeschrieben haben. Eine spätere Zeit, die weiter als bis 1000 zählen lernte, wird dann die Zahl der Augen auf diese Zahl gesteigert haben, da man eben noch wußte, was sie bedeuteten.

Unter den Ohren sind vielleicht — s. unten, S. 195 f. — gleichfalls ursprünglich die Sterne zu verstehen; aber im

[1] Nach Kauṣītaki-Up. II, 8 f. gehen nicht nur die Seelen der verstorbenen Menschen, sondern auch die der gestorbenen Haustiere in den Mond ein, werden also nach demselben Texte I, 2 von diesem auch wieder auf die Erde herabgeregnet (s. Weisheit der Upanischaden, 2. Aufl. S. 167 ff. und 157 f.).

Awesta selbst haben wir keinen Anhaltspunkt dafür, daß man dies noch gewußt hätte. So mag für die Ohren die ursprüngliche Zahl beibehalten worden sein.

Daß die 1000 Augen das Ursprünglichere waren, darauf deutet der R̥V., in dem Váruṇa (VII, 34, 10), Agní (I, 79, 12), dem Púruṣa (X, 90, 1), der Kollektivperson Índra-Vāyú (I, 23, 3), dem Sóma (IX, 60, 1 f.; 65, 7) und der Opfergabe (X, 161, 3) 1000 Augen zugeschrieben werden, während die Angabe, daß irgend jemand 10000 Augen besitze, im RV. nicht vorkommt.

Über die Deutung der 10000 Augen Miθras kann kein Zweifel obwalten. Nach arischer Anschauung beruht das Sehen auf einem Ausstrahlen von Licht aus dem Auge, wie IIQF. VI, 32 ff. dargelegt worden ist; s. auch oben, S. 39 ff. Auge ist also Lichtquelle. Darum ist an denjenigen Stellen des jüngeren Awestas, an denen Ahura Mazdāh als der Yazata des Taghimmels erscheint, sein Auge die Sonne (Y. 1, 11. 3, 13. 4, 16), während Y. 68, 22 = Ny. 1, 5, wo er als Beherrscher des Lichthimmels überhaupt gedacht wird, die Gestirne seine Augen sind. Im R̥V. ist Agní „derjenige, durch welchen blickt Váruṇa, Mitrá, Aryamán, durch welchen die Nā́satya (blicken) und Bhága“ (VIII, 19, 16). Die Sehkraft ist also Feuer, und die Sonne ist darum das Auge verschiedener *devá-*, insbesondere auch Váruṇas allein und der durch ihn und Mitrá gebildeten Einheit.

Es ist also selbstverständlich, daß die 10000 Augen Miθras nur die Sterne sein können. Betrachtete man sie als selbständige Personen, so sah man in ihnen nach arischem Denken sehr natürlich Miθras Späher[1]. So erscheint ja auch, wie wir sahen, die Sonne bald als Auge, also als Körperteil Ahura Mazdāhs, bald als Yazata, der auf seinem Kriegswagen fährt, und *Tištriya* wie *Arədvī* sind Körperteile Miθras und doch auch selbständige Personen. Vgl. die einleitenden Bemerkungen über den awestischen Begriff der Person, S. 77 ff.

[1] Nach den indischen Politikern sind die Späher die Augen der Könige.

Yt. 10, 107 schildert darum den leuchtenden Sternhimmel: „Er sieht jeden, welcher vernichtende (oder: schädigende) Tat begeht ... alles Leuchtende strahlt er (= blickt er) mit seiner Bestrahlung (= mit seinem Gesicht, *daēmana*), mit seinen aus der Ferne leuchtenden Lichtern (Augen).“[1]

Das Wort *dōiϑra-*, zu Wurzel *dhī-*, *dī-*, bedeutet etymologisch „Licht“ und bezeichnet im Awesta immer das Auge. Vgl. Sanskrit *lōcana-*, adj., „erleuchtend“, subst. n. „das Auge“, *ālōka-*, m., „das Licht“ und „das Sehen“ usw. Vgl. IIQF. VI, 32 ff. Es kann also hier um so weniger ein Zweifel darüber bestehen, daß unter Miθras Augen die Gestirne zu verstehen sind, als das Wort für Auge an unserer Stelle im Plural steht. Der Dual, den vier Hss. — darunter allerdings F 1, nicht aber J 10 — bieten, erklärt sich natürlich daraus, daß das Wort für „Augen“ bei anderen Wesen als bei Miθra im Dual steht, ist also an unserer Stelle eine schematische Korrektur.

Wenn Miθra Yt. 10, 7 usw. **pərəϑu-vaēδayana-**, „Besitzer der breiten Warte“ heißt, so kann die breite Warte nur eine in der Natur vorausgesetzte Fläche sein, auf der sich die 10000 Späher befinden. Ich wüßte nicht, was man unter ihr verstehen könnte, wenn nicht den gestirnten Himmel.

Was unter Miθras Ohren zu verstehen ist, die, abgesehen von dem Beiwort auch Yt. 10, 107 erwähnt werden, ist nicht mit Sicherheit zu sagen.

Da, wie wir gesehen haben, ursprünglich die Zahl der Augen und der Ohren Miθras vermutlich gleich war, so kann die Zahl der Ohren einfach aus der der Augen geschlossen sein. Auch das Opfer heißt *surunvaṇt-* „hörend“ (s. oben, S. 124 nebst Fußnote 1), ohne daß dabei eine Naturdeutung möglich wäre.

Läge dagegen eine Naturerscheinung zugrunde, so könnten die Ohren Miθras nur eine weitere Ausdeutung der Sterne in ihrer Eigenschaft als Höhlen im Himmelsgebirge sein.

[1] Abweichend von Bartholomae fasse ich jetzt *daēmana* als Instrumental mit der Bedeutung „Gesicht“.

Wir haben in der Einleitung gesehen, daß nach arischer Ansicht Himmel und Erde wirkliche Personen sind, die wie Menschen handeln und körperliche Eigenschaften besitzen, welche denen der Menschen entsprechen. Nun hat H. Oertel, Journal of the American Oriental Society 28, (1907), S. 82 ff. den Text des Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 125 ff. veröffentlicht, in dessen 126. Paragraphen die Redensart angeführt wird: *môccaiḥ! karṇinī vai bhūmiḥ*, „Nicht so laut! Denn die Erde hat Ohren!"

Dieser Redensart liegt gewiß eine alte Anschauung zugrunde, und wenn die Pflanzen, wie wir sahen, als Haar der Erde betrachtet wurden, so könnten die Höhlen der Gebirge sehr wohl als ihre Ohren aufgefaßt worden sein. Vielleicht erklärt sich daraus die seltsame Bezeichnung des im Awesta erwähnten Landes Varəna- als „vierohrig" (*caϑru-gaoša-*), Yt. 5, 33 und V. 1, 17).

Dafür, daß die Auffassung der Berge (und ihrer Höhlen) als Ohren dem awestischen Denken nahelag, läßt sich Yt. 1, 31 = Haδōxt-Nask II, 38 anführen: „Den beiden Ohren (*uši*) Ahura Mazdāhs opfern wir zum Halten (d. i. Aufnehmen und Behalten: *darəϑrāi*) des erleuchteten Liedes (*mąϑrahe*). Der Geisteskraft AM.'s opfern wir zum Erinnern (= damit wir uns erinnern) des erleuchteten Liedes. Der Zunge AM.'s opfern wir zum Vortrag des erleuchteten Liedes. Jenem Gebirge opfern wir, dem *Ušidam-*, dem *Ušidarəna-*, bei Tage, bei Nacht, mit ruhmgetragenen (oder: ruhmerfüllten) Opfergaben."

Ušidam- „das Haus der Morgenröte" = Ušidarəna- „Behälter der Morgenröte" ist ein ostiranisches Gebirge, dem im Awesta oft geopfert wird; s. IIQF. VI, 36 ff. Der Verfasser der eben übersetzten Stelle bringt aber den Namen dieses Gebirges mit *uši*, dem Dual von *uš-* „Ohr", und mit dem „Behalten", „Aufnehmen", *darəϑra-*, durch dasselbe in etymologische Beziehung, wie der von Vr. 19, 2 (s. oben S. 97 f.) *hvaršta* „gut getan" mit *hvar-* „Himmelslicht" in etymologische Beziehung setzt. Beides hätte natürlich nicht geschehen können, wenn zwischen den fälschlich in etymologische Beziehung gebrachten Wörtern nicht eine begriffliche Beziehung

vorhanden wäre. Gute Taten sind eine Wirkung des hellen, im Individuum befindlichen Himmelslichtes (*hvar-*) So spricht denn Yt. 1, 31 dafür, daß man die Gebirge und ihre Höhlen als Ohren (der Erde) auffaßte.

Die Primitiven deuten die Naturerscheinungen nach ihren Wirkungen. Die Gestirne bilden nach Anschauung der Arier Höhlen im Himmelsgebirge. Insofern aus ihnen der Regen = Milch oder = Urin (s. unten, S. 266) herniederströmt, sind sie Kühe; insofern das Himmelslicht aus ihnen herableuchtet, sind sie Augen oder Späher; insofern sie die im Himmelsberg befindlichen Gegenstücke der irdischen Höhlen sind und durch sie die Bitten der Menschen in den über dem Himmelsgebirge liegenden Lichthimmel emporgelangen, können sie sehr wohl als Ohren gedeutet worden sein. Man beachte, daß das Beiwort „tausendohrig" immer ausschließlich zur Bezeichnung Miθras gebraucht wird.

Darüber, daß alle diese verschiedenen Auffassungen eines und desselben Naturgegenstandes im Denken der Primitiven sehr wohl gleichzeitig nebeneinander bestehen können, belehrt uns das oben S. 113 angeführte Beispiel aus der Kauṣītaki-Upaniṣad.

Axvafna- „schlaflos", jaγaurvah-, (d. i. jāγərəvah-) „immer wach".

Nicht auf die Sonne, wohl aber auf den Sternhimmel passen auch die Beiwörter *axvafna-* „schlaflos" und *jagaurvah-* „wach" in § 7 usw. Denn wenn diese Bezeichnungen als ständige Beiwörter irgend einen Sinn haben sollen, so können sie natürlich nur ein Wesen bezeichnen, welches zu der Zeit wacht, in welcher die anderen schlafen. Wir werden sogleich sehen, daß das Awesta selbst diese Auffassung in Bezug auf Miθra bestätigt. Als Beiwort der Sonne wäre „schlaflos" in einem Texte unverständlich, welcher nirgends der Sonne eine nächtliche Wirksamkeit zuschreibt.

Wenn Ahura Mazdāh im Vendīdād 19, 20 *axvafna-* „schlaflos" genannt wird, so wird er offenbar als der Himmelsherrscher im allgemeinen betrachtet, der sein

Himmelslicht auch in der Nacht spendet. Dieser Auffassung sind wir bereits an einer Stelle begegnet, an der die Gestirne seine Augen sind (s. oben, S. 194), die sonst nur Miθras Augen bedeuten. *Axvafnya-* „nicht einzuschläfern“ wird Y. 62, 5 = Yt. 19, 89 die *nairyā- hąmvarəiti-*, „die männliche Wehrhaftigkeit“, genannt, um deren Verleihung Ātar- das Feuer gebeten wird[1]: „(Du wollest mir geben ...) ferner männliche Wehrhaftigkeit, deren Schenkel aufrecht stehen (= die stets auf den Beinen ist), die nicht einzuschläfern ist, die, selbst wenn sie auf dem Lager ruht, wach ist.“

Die Überfälle der Viehräuber werden meist in der Nacht stattgefunden haben, und die eben angeführte Stelle läßt ja darüber auch keinen Zweifel aufkommen, daß in ihr das Wort *jagaurvah-* „wach“ im Sinne nächtlicher Wachsamkeit gebraucht ist. In diesem Sinne führt auch das von Kərəsāspa getötete, den Mächten der Finsternis angehörige (daēvische) Wesen Arəzō-šamana- (Yt. 19, 42) dieses Beiwort. An allen übrigen Stellen ist *jagaurvah-* „wach“ ausschließlich als Beiwort Miθras belegt. Es wird auch in diesem Falle ein Wesen bezeichnen, das dann wacht, wenn die Wesen der lichten Schöpfung schlafen, also in der Nacht.

Die Nacht ist das eigentliche Bereich der *daēva-*, als deren hauptsächlichster Bekämpfer eben Miθra verehrt wird. Er verscheucht sie durch das von ihm gespendete Licht, welches er durch die Sterne ausstrahlt. Er leuchtet für seine Getreuen, ist dagegen finster für diejenigen, welche ihn verletzen; s. oben, S. 180 f.

Wie die „geistigen *daēva-*“, die aus reiner Finsternis bestehenden Mächte, so herrscht auch deren irdischer Anhang, die Diebe, die Räuber, die Mörder, die *yātu-* (Zauberer) und die *pairikā-* (Hexen) in der Nacht (vgl. V. 7, 58), und darum werden im Awesta diejenigen Yazata besonders verehrt, welche der lichten Schöpfung in der Nacht

[1] Daß Ātar- um sie gebeten wird, erklärt sich natürlich daraus, daß das Feuer die Substanz des xvarənah- ist.

ihren Schutz gewähren. So heißt es auch von Sraoša im großen Srōš-Yašt (Y. 57, 10): „der dem Schwachen und der Schwachen ein kraftvolles Haus zusammenzimmert nach dem Untergange der Sonne, der dem Aēšma (= dem Raubkrieg) mit niederstreckender Waffe eine blutunterlaufene Wunde (= Beule) schlägt.“ Vgl. auch Yt. 6, 3 (oben, S. 123). 4, 8. 5, 94.

Daß wir Miθras Schlaflosigkeit im Sinne seiner awestischen Verehrer gedeutet haben, ergibt sich aus Yt. 10, 141; hier heißt es ausdrücklich: *təmaŋhāδa jiγāurvåŋhəm aδaoyamnəm* „dem in der Finsternis Wachen, dem Unüberlistbaren“. Es ist klar, daß sich das niemals auf die Sonne beziehen kann, wohl aber auf den Sternhimmel.

Von Miθra heißt es weiter Yt. 10, 103: „der nicht schlafend, wachend, von oben herab die Geschöpfe Mazdāhs schützt, der nicht schlafend, wachend, die Geschöpfe Mazdāhs behütet“.

Da Sraoša, wie wir sahen, gleichfalls seinen Schutz in der Nacht gewährt, so darf es uns nicht wundern, dieselben Worte als Beschreibung seiner Tätigkeit Y. 57, 16 zu lesen.

Die Stellen, in denen Miθra als Bekämpfer der *daēva-* auftritt, werden wir noch zu betrachten haben. Für seine Auffassung als Naturerscheinung kommt insbesondere seine Bekämpfung der *pairikā-* in Betracht.

Von diesen unterscheidet das Awesta zwei Arten, die geistigen und die menschlichen. Die ersteren sind die den Mißwachs hervorrufenden Sternschnuppen, deren Feind vor allem Tištriya (der Stern Sirius) ist. Von ihm heißt es Yt. 8, 8: „Tištriya, dem Stern, dem Besitzer des Reichtums, dem Besitzer des *xvarənah-*, opfern wir, der die Pairikā (Plur.) überwindet, der die Pairikā überwindet mit Macht, welche als Wurmsterne (*stārō kərəmå*, d. i. Sternschnuppen) fliegen zwischen der Erde und dem Stein(-himmel) bei dem breitbuchtigen See (= bei dem Himmelssee, der Mitte der Milchstraße)“. Und Yt. 8, 50 ff. spricht Ahura Mazdāh: „Ich habe, Spitama Zaraθuštra, jenen Stern, den Tištriya gegeben ..., um jener Pairikā (Sing.) Widerstand zu leisten und sich ihr entgegenzu-

stellen und sie zu überwinden und die Feindschaft gegen sie zurückzuwenden, die das böse Jahr (= den Mißwachs) hervorruft (*dužyāiryā*) und welche die schlechtredenden Menschen diejenige nennen, die das gute Jahr hervorruft (*huyāiryąm*) .... Hätte ich, Spitama Zaraθuštra, nicht diesen Stern, den Tištriya gegeben, ..., so würde mir jeden Tag und jede Nacht die das böse Jahr hervorrufende Pairikā des gesamten knochenbegabten Lebens Lebenskraft vollständig zerspalten, indem sie hin- und widerliefe" usw.

An der zweiten Stelle steht der Singular kollektiv zur Bezeichnung der gesamten Wirksamkeit der in der ersten genannten Pairikā[1]. Die Beschreibung in der ersten Stelle läßt über ihre Natur keinen Zweifel aufkommen, wenn auch die Deutung des bei „Stern" stehenden, adjektivischen oder substantivischen Beiwortes *kərəma-* nicht ganz sicher ist[2]. Höchstwahrscheinlich aber bedeutet der ganze Ausdruck „Wurmsterne", was sich ja aus der Naturerscheinung ohne weiteres erklären würde.

Wenn nun als Bekämpfer dieser Pairikā (Pl.) auch Miθra erscheint und in Yt. 10, 26 „der Zusammenschmeißer der Pairikā" (Pl.) genannt wird, so kann sich das natürlich nicht auf eine Tätigkeit der Sonne, sondern nur auf die des Sternhimmels beziehen, von dem Tištriya ja ein Teil ist.

Miθras Licht.

Miθra spendet das Licht der Nacht, das er durch seine 10000 Augen ausstrahlt[3]; Ahura Mazdāh strahlt das Licht des Tages durch sein eines Auge, die Sonne, aus. Beider Licht ist Reichtum und Sieg spendendes Himmelslicht, das die Mächte der Finsternis, die Daēva

[1] Alle Sternschnuppen werden also als verschiedene Erscheinungsformen desselben Wesens, als Einzelpersonen gedacht, die zusammen eine Kollektivperson bilden; s. Einleitung, S. 82. Vgl. auch S. 68 und S. 126, Fußnote.

[2] Zu ved. *kṛ́mi-* „Wurm"; vgl. die „Pairikā Maus", oben S. 126, Fußnote.

[3] S. oben, S. 193ff.

und ihren menschlichen Anhang, verscheucht. Es ist also wesensgleich und wird auch in seiner Eigenschaft als das Sieg verleihende Feuer mit dem gleichen Namen, *xvarənah-*, bezeichnet.

Um so charakteristischer für die von der Sonne verschiedene Natur Miθras ist es, daß sein Licht niemals mit dem der Sonne verglichen, sondern immer von ihm unterschieden wird.

Nach Yt. 10, 67 fährt Miθra einher, „von dem der Zeit entsprechenden Lichte und dem von Mazdāh gegebenen *xvarənah-* begleitet".

Der Zusatz, durch den hier Miθras Licht bezeichnet wird, unterscheidet es deutlich vom Tageslicht, von dem ein ähnlicher Ausdruck nie gebraucht wird.

Nach Yt. 10, 143 strahlt sein Antlitz wie das des Sternes Tištriya, nach Yt. 10, 142 läßt er seinen Leib erstrahlen wie den des Mondes, und Yt. 10, 64 heißt es: „Miθra ..., in welchem beim Ausstrahlen für das Himmelslicht (*daēnayāi*), das leuchtende, breit vorwärtsfließende, kraftvolle Größe niedergelegt ist". Das Beiwort *pərəϑu-frāka-* „breit vorwärtsfließend" ist ständiges Beiwort der Arədvī, also der Milchstraße.

Gleicht somit das „der Zeit entsprechende" Licht Miθras nicht dem der Sonne, wohl aber dem des Sirius, des Mondes und der Milchstraße, so wird man nicht behaupten dürfen, Miθra sei darum die Sonne; wohl aber wird man behaupten dürfen, daß durch diese Vergleiche das bisher gewonnene Ergebnis bestätigt wird, nach welchem Miθra der Sternhimmel ist.

Miθras Wirksamkeit.

Die Wirksamkeit eines Opferwürdigen richtet sich nach der Menge und den Arten des Himmelslichtes, welches er besitzt und verleiht.

Die wichtigsten Arten des Himmelsfeuers sind 1. das Feuer der Körperkraft, der kriegerischen Tüchtigkeit und der Herrschaft, 2. das Feuer des Reichtums, 3. das Feuer der geistigen Tätigkeit, 4. das Seelenfeuer.

Wir betrachten im folgenden Miθras Tätigkeit unter dem Gesichtspunkte seines Verhältnisses zu diesen Feuern.

Miθra und das Feuer der Herrschaft.

Dasjenige Feuer, welches seinem Besitzer körperliche Kraft und infolgedessen kriegerische Tüchtigkeit und Herrschaft verleiht, heißt awestisch *xvarənah-*[1].

Es bezeichnet insbesondere das beim Gewitter zum Vorschein kommende, also das Blitzfeuer und findet sich darum vor allem im Himmelssee und Himmelsstrom, durch die es auch in irdische Gewässer und in irdische Gebirge gelangt.

Nach arischer, im R̥V. noch rein erhaltener Anschauung ist das Gewitter die Schlacht κατ' ἐξοχήν, in der der Gewittergott, der zugleich der Beherrscher des Lichthimmels ist, mit seinem von Himmelsfeuer erfüllten *vájra-*, dem Blitz, denjenigen Dämon tötet, welcher Vr̥trá- „der Einschließer" heißt, weil er die himmlischen Gewässer umschließt. Durch seine Tötung werden diese Gewässer befreit und fließen durch die Sterne, welche das Himmelsgebirge durchdringende Höhlen sind, auf die Erde hernieder. Miθra läßt die Gewässer fallen (Yt. 10, 61), wie Indra sie „antreibt".

Wie das Gewitter die Schlacht, so ist Vr̥trá der Feind κατ' ἐξοχήν und hat darum im Vedischen wie im Awestischen, hier in der Form *vərəϑra-*, die Bedeutung „Feind" überhaupt angenommen. Im Sanskrit ist in ähnlicher Weise Indra zu einem Worte für „König" geworden. Im Awesta ist auch eine menschliche Waffe, die offenbar bei seinen Stämmen als die wirkungsvollste galt, mit *vazra-* bezeichnet worden, während im R̥V. der *vajra-* ausschließlich den Blitz bezeichnet.

Im Awesta ist der *vazra-* die Hauptwaffe Miθras, der dadurch deutlich genug als der Gewittergott und der Schlachtengott zugleich bezeichnet wird[2]. Beide Eigen-

[1] S. oben, S. 47.
[2] S. S. 214 ff.

schaften sind von einander unzertrennlich und treten in den Texten miteinander meist vereint auf.

Wenn sie im Awesta in Miθra dem Sternhimmel vereinigt sind, so hat das seinen Grund darin, daß die himmlischen Gewässer eben durch die Sterne abfließen, Miθra also der eigentliche Regenspender ist.

Weiter hat natürlich auch der Umstand zu Miθras Eigenschaft als Hauptkriegsgott beigetragen, daß er zur Nachtzeit eben durch die Sterne das die Mächte der Finsternis, im jüngeren Awesta also die *daēva-*, verscheuchende Licht spendet. Darum ist Miθra der *yaož-dātar* der zur lichten Schöpfung gehörigen Geschöpfe: s. Yt. 10, 92 nebst Fußnote 3.

Die Hauptfeinde der awestischen Stämme aber sind die Verehrer der *daēva-*. Die Feinde werden als zur daēvischen Schöpfung gehörig betrachtet, die Heere der Feinde darum mit dem Worte *haēnā-* bezeichnet, das lautgesetzlich genau dem Worte *sénā-* entspricht, mit welchem die vedischen Stämme, also die Verehrer der *daēva-*, ihre eigenen Heere bezeichnen.

Das individuelle *xvarənah-* ist diejenige Art des Herzensfeuers, welches, mit dem kosmischen *xvarənah-* (Blitzfeuer) identisch, die Krieger und Könige erfüllt und seinen Sitz wie andere Arten des Himmelsfeuers im Herzen hat. Man vermehrt es, indem man Haoma (ved. Sōma) in sich aufnimmt, der seine flüssige Form ist. Vgl. IIQF. VI, 68 ff. und VII.

In der Natur der *mainyava- yazata-* als selbstverständlich persönlich gedachter Himmelsfeuer liegt es, daß sie alle mehr oder weniger Besitzer und Spender des *xvarənah-* sind, worin überhaupt der tiefere Grund für die Erscheinung des Kathenotheismus liegt. Alle werden, wie die ständige Yašt-Formel besagt, „ihres Reichtums und ihres *xvarənah-* wegen" verehrt.

In den wilden Kriegszeiten, die nach Ausweis des Awestas wie des R̥gvedas während der Entstehung dieser Texte bestanden, mußte der Besitz des Sieg und Herrschaft verleihenden Blitzfeuers (*xvarənah-*) besonders begehrenswert erscheinen, mußten diejenigen Opferwürdigen,

die es vor allem in ihrem Besitze hatten und ihren Verehrern verliehen, besonders in Ehren stehen. So ist es begreiflich, daß die Gewitter- und Kriegsgötter, im ṚV. Índra, im Awesta Miθra und neben ihm der teilweise Índra entsprechende Vərəθraγna-, dessen Wirksamkeit aber im Awesta viel allgemeiner ist, die hervorragende Rolle spielen, die ihnen in den genannten arischen Texten zugewiesen wird.

Miθra als Besitzer und Verleiher des *xvarənah-*.

Die Geschichte des *xvarənah-* ist in Yt. 19 erzählt. Nach Yt. 19, 30 ff. gesellte sich das *xvarənah-* dem ersten König, dem Nomaden Yima, und weilte in ihm lange Zeit. Er beraubte die *daēva-* des Reichtums und des Himmelslichtes, und während seiner Herrschaft lebten Mensch und Vieh im Wohlstand und frei von Krankheit und Tod, bis er schädigende und ungute[1] Rede ersann. Als er dies tat, entwich das *xvarənah-* sichtbar aus ihm in drei Teilen und zwar in Gestalt dreier *Vārəgan*-Vögel. Das erste *xvarənah-* nahm Miθra an sich, der dadurch zum „Länderherren aller Länder" wurde, und in den Besitz des meisten *xvarənah-* kam (§ 35); das zweite ging auf den König Θraētaona aus dem Hause Āθwya über, der dadurch der siegreichste Mensch außer Zaraθuštra wurde, das dritte auf den Helden Kərəsāspa, der auf diese Weise der mächtigste Sterbliche außer Zaraθuštra ward und die furchtbarsten Dämonen vernichtete.

Wegen seines Reichtums und seines *xvarənah-* opfert man Miθra, natürlich, um beides von ihm zu erhalten: Yt. 10, 4 und am Ende jedes „Abschnittes", ferner Yt. 10, 108. 141, und Yt. 10, 66 erscheint das *xvarənah-* als Person in seinem Gefolge.

Da das *xvarənah-* zugleich das Feuer der Körperkraft ist, so ist Miθra natürlich kraftbegabt (Yt. 10, 25. 140), hat Kraft in den Armen (Yt. 10, 25), ist der Allerstärkste unter den Starken (Yt. 10, 141). Seinen Verehrern verleiht er die Kraft (Yt. 10, 33), die Festigkeit des Leibes

[1] S. S. 231 f.

(Yt. 10, 108), d. h. Widerstandsfähigkeit gegen feindliche Angriffe und Gesundheit.

Seinen Gegnern aber sendet er Krankheit und Tod (Yt. 10, 110). Daß er ihnen das *xvarənah-* nicht verleiht, ist selbstverständlich, wird aber Yt. 10, 62 noch besonders hervorgehoben.

Da er das meiste *xvarənah-* besitzt, so ist er natürlich auch der mächtigste König und Krieger.

Miθra als König und Krieger.

Alle Herrschergewalten fährt Miθra mit sich auf seinem Kriegswagen (Yt. 10, 107); denn er ist der Herrscher (*ahura-*, Yt. 10, 25. 69), der Länderherr der Länder (*dahyunąm daiŋ̊hu-paitiš*: Y. 1, 11. 2, 11. 4, 16. 7, 13. 22, 13. Ny. 1, 7. 2, 7. Yt. 10, 99. 145).

Als König wohnt er entweder in einem Palast, oder er zieht wie Yima als Nomadenfürst umher. Letzteres ist sicherlich die ältere Anschauung. Ist er doch, wie wir gesehen haben, der Besitzer der breiten Rinderweide (vgl. auch unten, S. 265 ff.).

Sein Haus ist das höchste (Yt. 10, 140), das *garo nmānəm*, „das Haus der Glut" oder der Feuerhimmel. Dorthin fährt er nach Yt. 10, 32 die ihm für geleistete Hilfe dargebrachten Opfergaben. Von diesem Hause der Glut aus hält er seine königlichen Ausfahrten, bei ihm nimmt er das Opfer entgegen, das ihm Ahura Mazdāh darbringt (Yt. 10, 123 f.). Ahura Mazdāh hat ihm diese Wohnung gebaut, welche auf dem Himmelsgebirge Harā (= Haraitī) steht (Yt. 10, 50). Sie ist breit wie die Erde, ausgebreitet über dem knochenbegabten Leben, groß, ohne Enge, strahlend, breit bei dem breiten Unterkommen (= bei dem Aufenthalt der Seligen). In ihr sind die Opfergaben aufgespeichert, die seine Verehrer ihm als Tribut bringen; hier sind seine Späher verteilt, welche seine Feinde erspähen und seine Anhänger schützen; von hier aus schützt er selbst als leuchtender Späher seine Getreuen (Yt. 10, 44 f. 61).

Nach § 112 des 10. Yašts dagegen zieht er, die Peitsche schwingend, „die breiten, tiefen Wege" (also die

Abhänge des Himmelsgebirges) dahin zur Weide, auf seinem Kriegswagen fahrend, und dringt „mit seinem Vieh und mit seinen Mannen als unumschränkter Herrscher vor".

Als Besitzer des größten Palastes verleiht er auch seinen Anhängern Paläste mit schönen Frauen und mit allem Kriegsbedarf, die von Himmelslicht erfüllt sind, wie er ihnen schließlich auch das mit allen Freuden ausgerüstete, himmelslichtgebaute (*bərəzi-mitəm*) Haus, d. h. den Feuerhimmel, verleihen wird (Yt. 10, 80).

Während er aber seine Verehrer mit der höchsten irdischen Herrschergewalt ausstattet, entzieht er dieselbe Gewalt denjenigen Herrschern, die ihn verachten (Yt. 10, 65. 109. 111).

Ahura Mazdāh hat ihn zum Hüter wie zum Aufseher über die gesamte irdische Welt der Lebenden eingesetzt, natürlich nur, soweit sie der lichten Schöpfung angehört (Yt. 10, 103). Diese Welt schützt Miθra helfend hinten und vorne (Yt. 10, 46). Alle Herren von denen der Länder bis herab zu denen der Häuser, ja irgend welche Schutzbedürftigen flehen ihn um seine Hilfe an, und selbst des Schwachen Stimme, der seines Besitzes beraubt worden ist, weiß ihn zu finden; auch die Kuh, die als Beute der *daēva*-Verehrer dahingetrieben wird, setzt auf ihn ihre Hoffnung auf Befreiung (Yt. 10, 83 ff.). Denn er gewährt Schutz für dieses wie für jenes Leben, er bewahrt die Seinen vor Tod, vor Raubkrieg, vor Verwesung, gibt ihren Gespannen Kraft, ihren Körpern Unverletzbarkeit, läßt seine Verehrer die Feinde vorher erblicken, macht sie geschickt zum Gegenschlag und verleiht ihnen sofortigen Sieg (Yt. 10, 93 f.). Und zwar schützt er die geistigen Opferwürdigen, wenn sie ihm opfern, genau so wie die Sterblichen (Yt. 10, 118).

Sowie ein Mensch in feindlicher Absicht gegen Miθras Verehrer anstürmt, gewahrt er es vom Himmelsgebirge aus, läßt seine Rosse schirren und kommt auf seinem Kriegswagen den Bedrängten zu Hilfe (Yt. 10, 52). Demjenigen Heere steht er bei, welches ihm zuerst opfert (Yt. 10, 9).

Er ist der unerbittliche Vernichter der Mächte der Finsternis, der geistigen wie der im irdischen Leben befindlichen, was sich ja aus seinem Naturcharakter erklärt. Sehr finster ist er für diejenigen, welche er zu züchtigen gedenkt, nichtleuchtend für die Miθraverletzer (Yt. 10, 26). Wenn er auf seinem geistgezimmerten, einrädrigen Wagen in der Nacht einherfährt, so laufen vor ihm entsetzt davon „alle geistigen *daēva*- und die varənischen Anhänger der Druj-" (Yt. 10, 67 f. 99. 133).

Wenn ihm die Menschen und die geistigen Opferwürdigen opfern, so kommt er ihnen zu Hilfe und schreitet über alles, was dem finsteren Geiste beliebt, hinweg wie die Sonne über das Himmelsgebirge (Yt. 10, 118). Auf die verruchten Häupter der *daēva*- richtet er seine zerstörenden Waffen (Yt. 10, 128 ff.). Vor seinem Blitz (*vazra*-) fliehen erschreckt der finstere Geist (*aŋra- mainyu*-), der Viele Tötende, der Raubkrieg (*aēšma*-), Būšyąstā, die langtatzige *daēvī*- der Schläfrigkeit, alle geistigen *daēva*- und die varənischen Anhänger der Druj- (Yt. 10, 97 = 134). Die den Mißwachs verursachenden Hexen (*pairikā*-), d. h. die Sternschnuppen, zerschmeißt er (Yt. 10, 62).

Seine Arme sind lang, und niemand gleicht ihm an Kraft. Entflöhe der Verletzer Miθras auch an den Strom, der im Osten und im Westen die Erde umgrenzt, oder in die Mitte der Erde, Miθra ergreift ihn, umfängt ihn mit beiden Armen und tötet ihn. Denn wenn der Besitzer eines bösen *xvarənah*- auch glaubt, seine Untat werde von Miθra nicht bemerkt, so irrt er sich. Miθras gute Gedanken, Worte und Werke sind stärker als die schlimmsten eines irdischen Bösewichtes, und stärker als dessen Geisteskraft, Gehör und Listen sind die des mächtigen Miθra, der den Bösewicht sieht und vernichtet (Yt. 10, 104 ff.).

Und wie den einzelnen Übeltäter, so vernichtet Miθra ganze Völker, welche den Mächten der Finsternis huldigen, während er die zu ihm Haltenden von oben herab beschützt (Yt. 10, 78). Einem ihm feindlichen Lande nimmt er die geradesten Wege weg, den Kriegern eines solchen Landes ihre persönlichen *xvarənah*- (Plural), die

Fähigkeit, die Feinde zu töten; als Wehrlose jagt er sie dahin und vernichtet sie (Yt. 10, 27).

Er steht an der Spitze und erbarmt sich seiner Getreuen (Yt. 10, 140), denen er die Fähigkeit, die Feinde zu töten (Yt. 10, 33), erobernde Überlegenheit (Yt. 10, 33), Sieg (Yt. 10, 34) und Ruhm verleiht (Yt. 10, 33). Er weiß ferner das feindliche Heer zu finden (Yt. 10, 35); denn seine 10 000 Späher (s. oben, S. 193) wachen auf hoher Warte, und er selbst ist ein nach allen Seiten leuchtender (= blickender) Späher (oben, S. 195).

Wie er selbst 1000 Kriegslisten besitzt (Yt. 10, 35. 61. 82), so kann er von keinem anderen betrogen, d. h. überlistet werden (Yt. 10, 24. 27. 46. 60. 61. 141. 143)[1].

In den Kampf zieht er, wie es dem König gebührt, auf seinem Kriegswagen (Yt. 10, 25. 47 f. 102. 140. 143). Dabei ist er wehrhaft und gut gewappnet (Yt. 10, 141), tapfer (Yt. 10, 61. 140), der Tapfere, der Allertapferste der Tapferen (Yt. 10, 65. 141), der Schnelle der Schnellen (Yt. 10, 65). Immer ist er auf den Beinen (Yt. 10, 61), ist wachsam (Yt. 10, 141) und lauscht mit 1000 Ohren (Y. 1, 3 = 2, 3 = 3, 5 = 4, 8 = 6, 2 = 7, 5 = 17, 2 = 22, 5 = 59, 2 = G. 1, 2. 8 = S. 1. 2, 16. Yt. 6, 5 = Ny. 1, 15. Yt. 10, 91. 141. Yt. 17, 16).

Seinen Getreuen verleiht er die von Ahura gegebene Fähigkeit, die Feinde zu töten, so daß die Leichen der Miθraverletzer in Massen den Erdboden bedecken (Yt. 10, 80)[2]. Aus der Enge trägt er seine Anhänger hinweg (Yt. 10, 22) und schützt sie vor den Waffen der Feinde (Yt. 10, 24). Auf seinem Kriegswagen fährt er gegen die miθrafeindlichen Völker, richtet gegen sie seine mit Geierfedern gefiederten Pfeile, schleudert seine Blitzkeule auf sie, ängstigt und tötet Roß und Mann (Yt. 10, 101). Aus

---

[1] Daß dies der Sinn von *aδaoyamnō* ist, ergibt sich aus § 61, außerdem im allgemeinen aus dem Charakter Miθras als Kriegsgott und überhaupt aus dem Gebrauche des Verbums *dab-*, ved. *dabh-*, in den arischen Texten.

[2] Wenn die Glosse richtig übersetzt ist, so ist ihr Inhalt unrichtig. Es handelt sich an dieser Stelle offensichtlich nicht um Hingerichtete, sondern um gefallene Krieger.

ihren Armen nimmt er den Feinden die Kraft, aus ihren Füßen die Schnelligkeit, aus ihren Augen das Licht, aus ihren Ohren das Gehör (Yt. 10, 23). Er hält ihre Arme zurück, läßt sie die Augen abwenden, macht ihnen die Ohren stumpf, nimmt ihnen die Kraft aus den Beinen und beraubt sie ihrer Widerstandsfähigkeit (Yt. 10, 48). Er bringt Betörung über sie, enthauptet sie und fährt ihre Köpfe mit sich fort, wie Kərəšaspa nach Yt. 15, 28 die Leiche Hitāspas (Yt. 10, 37). Er hemmt und ermüdet die Rosse seiner Feinde, und alle bösen Lieder (= vedischen Hymnen), durch welche sie die ihnen beistehenden *daēva-* zu stärken suchen, bleiben ihm gegenüber wirkungslos (Yt. 10, 20 f.).

Wenn ein Herrscher ihn verletzt, sei es ein großer oder ein kleiner, so vernichtet Miθra dessen Leute; dem Landesherrn zerstört er sein Volk, und dem Herrn eines herrschenden Volkes dieses Volkes Herrschaft (Yt. 10, 17 ff.).

Während des Kampfes aber ist er es, der die Schlacht vorwärts treibt, in der Schlacht Widerstand leistet, die Schlachtreihen zusammenhaut. Er verwüstet die Wohnstätten der Daēva-Verehrer und befreit das von diesen geraubte Vieh. Ihre Pfeile, ihre Lanzen, ihre Steine, ihre Schwerter, ihre Vazra verfehlen durch seine Macht ihr Ziel. Miθra scheucht sie von der einen, Rašnu von der anderen Seite, und Sraoša treibt sie diesen beiden zu; und obwohl die Feinde, die bisher seinem Dienste nicht ergeben waren, sich nunmehr mit Klagen an ihn wenden, schleudert er sie zu Boden und vernichtet sie (Yt. 10, 35–43).

Wie bereits hervorgehoben, sind die verschiedenen Seiten in Miθras Wesen nicht streng von einander zu scheiden. Für seine Verehrer war er eine einheitliche Persönlichkeit. Das zeigt sich schon darin, daß in den Stellen des Awestas, die von ihm handeln, seine Eigenschaften ohne die Spur einer Systematik aneinander gereiht werden. Auch in seiner unsichtbaren *mainyava-* Gestalt wirkt er im Kampfe, wie es seinem Wesen als Sternhimmel und als Gewittergott entspricht: vgl. Einl., S. 75 f.

„Alles das bestrahlt (= beschaut) er, was zwischen der Erde und dem Felsen (= Himmelsgebirge) ist, den Vazra (= Blitz) in der Hand haltend, den hundertbuckligen, hundertschneidigen, den vorwärtsfliegenden, auf die Krieger niederfallenden, den aus gelbem Erz gegossenen, aus kraftbegabtem, goldenen, den Krafterfülltesten unter den Waffen, den Wehrhaftesten unter den Waffen, vor dem sich entsetzt (= entsetzt flieht) der finstere Geist, der Viele tötende, vor dem sich entsetzt Aēšma (= der Raubkrieg), der Böses strahlende (= beabsichtigende und wirkende), der seinen Leib verwirkt hat, vor dem sich entsetzt Būšyąstā die Langtatzige, vor dem sich entsetzen alle geistigen Daēva und die varənischen Anhänger der Druj-“ (Yt. 10, 95 f.). Man sieht deutlich, daß hier zwischen der Naturmacht und dem Bundesgenossen in der Schlacht keinerlei Unterschied gemacht wird. Miθra strahlt als Sternhimmel auf die Erde nieder, hält den Blitz in der Hand, der ihm als dem hervorragendsten Inhaber des *xvarənah-* und als Gewittergott eignet wie dem vedischen Índra und dem griechischen Zeus, und mit dieser die höchste Stärke des Himmelslichtes verkörpernden Waffe scheucht er alle Mächte der Finsternis, die geistigen wie die sterblichen, und schleudert sie auf die feindlichen Krieger herab, um sie zu vernichten.

Die Überfälle der viehraubenden daēvischen Stämme werden meist in der Nacht stattgefunden haben und infolgedessen auch die meisten Kämpfe, bei denen es sich ja nach Ausweis des Ṛgvedas hauptsächlich um Viehraub, nach Ausweis des Awestas um Verteidigung der Viehbestände gegen die Räuber handelte. Wir haben bereits gesehen, daß die „männliche Wehrhaftigkeit“ das Beiwort „nicht einzuschläfern“ führt (oben, S. 198). Wem Miθra dabei leuchtete, um ihm seine Feinde zu zeigen, der war im Vorteil, für wen er finster war, der war im Nachteil.

Überhaupt spielten natürlich in den Kämpfen der Arier mit ihren primitiven Waffen die Naturkräfte eine viel größere Rolle, als in den modernen Kriegen. Wir sehen dies deutlich an der Bedeutung des Windes, der gleichfalls Helfer und Gegner im Kriege ist. Seine günstige

oder ungünstige Wirkung auf die Kämpfenden hat besonders mit dazu geführt, daß er im Awesta, obwohl als eine Person gedacht, teils der lichten und teils der finsteren Schöpfung zugeteilt, also teils als Yazata-, teils als Daēva betrachtet wird [1].

Für Völker, welche mit Pfeil und Bogen und mit Wurfwaffen fochten, mußte günstiger oder ungünstiger Wind in der Schlacht eine ungeheuere Bedeutung haben. Ob er ihnen im Rücken wehte, ihre Geschosse trug und ihnen die Augen frei hielt, oder ob er ihnen Staub in die Augen fegte und so Roß und Mann entmutigte (Yt. 15, 53), den Flug ihrer Geschosse hemmte oder diese in seitlicher Richtung aus ihrer Bahn trieb, das wird die Kämpfe oft genug entschieden haben. Wir begreifen es darum, wenn ihm das ständige Beiwort *uparō-kairya-* gegeben wird, wörtlich: „dessen Tätigkeit überlegen (d. h. ausschlaggebend) ist“. Je nachdem er dem Freunde oder dem Feinde beistand, galt er darum als Opferwürdiger oder als *daēva-*.

Man wähne nicht, daß das eben Gesagte eine „Konstruktion“ sei. Das 15. Yašt ist ein Opferlied, eigens verfaßt, um des Windes Hilfe im Kriege zu sichern. So erscheint denn der Wind auch Yt. 10, 9 als „Feindetöter“ und Kriegshelfer zusammen mit Miθra und Dāmōiš Upamana. Yt. 10, 20 f. schildert seine Tätigkeit: er trägt die Lanze des Miθragegners trotz der Lieder, welche dieser zur Stärkung seiner *devá* singt, hinweg. Nach Yt. 13, 47 hilft er samt den Fravaši, Miθra, Rašnu und Dāmōiš Upamana demjenigen Heere, das den Fravaši opfert.

Auch in ihren Kämpfen sind eben die Primitiven durchaus von der Natur abhängig, und die Naturmächte sind darum mehr oder weniger alle zugleich Kriegsgötter. Die Ausbildung besonderer Kriegsgötter gehört erst einer Zeit an, die sich durch fortschreitende Zivilisation immer mehr von den Naturkräften unabhängig gemacht hatte.

[1] S. oben, S. 63.

Miθras Kriegsrüstung.

Wenn man die Opferwürdigen zum Opfer herbeirief und beispielsweise die Gebirge beim Opfer gegenwärtig glaubte, so muß die Vorstellung bestanden haben, daß sie sich in ihrer unsichtbaren „geistigen" Gestalt nahten. Daß man sie sich trotz dieser Unsichtbarkeit in ihrer „geistigen" Gestalt oft anthropomorph vorstellte, das zeigen die Schilderungen in den verschiedenen Yašt.

Es wäre offenbar falsch, anzunehmen, daß die Stellen, welche Arədvī, Miθra, Tištriya so gestaltet schildern, jünger seien, als diejenigen, in denen diese Yazata in ihrer Naturgestalt erscheinen. Die *mainyava*-Gestalt besteht neben der Naturgestalt. S. oben S. 67 ff.

Miθra wird in seiner „geistigen" Gestalt als ein König gedacht, der auf seinem Kriegswagen einherfährt, und wenn es von seinen Rossen heißt, sie verzehren „Geisternahrung", so sollen sie damit offenbar selbst als „geistig", d. h. unsichtbar bezeichnet werden. Dasselbe gilt von der Bezeichnung des Wagens selbst, der geistgezimmert genannt wird (Yt. 10, 67, vielleicht auch 143; s. dort die Fußnote). Nach Yt. 10, 124 ist dieser Wagen glänzend, allgewaltig, mit allem Schmucke geziert und golden.

Daß dieser Wagen nur nach einer späten Stelle ein einziges goldenes Rad besitzt (Yt. 10, 136), welches nach Yt. 10, 67 himmelslichtig ist, wurde bereits gesagt, auch, daß unter diesem Rade nur der Mond verstanden werden kann; s. oben, S. 185 ff.

Diesen Wagen ziehen nach Yt. 10, 136 zwei, nach Yt. 10, 125 vier Rosse. Letzteres war vermutlich die gewöhnliche Anschauung, da Yt. 10, 68 = Y. 57, 27 und Yt. 10, 47 zwar die Zahl nicht angeben, aber den Plural und nicht den Dual gebrauchen. Diese Rosse sind feuerfarbig (*auruša-*, Yt. 10, 68. 102. 136) und breithufig (Yt. 10, 47). Nach Yt. 10, 68 sind sie „geistig, feuerfarbig, leuchtend, weithin sichtbar, himmelslichtig (*spənta-*), wissend, schattenlos" [1],

[1] Schattenlos wie die indischen *devá-*. Die Schattenlosigkeit ergibt sich natürlich aus der Feuernatur der „Götter", die sie demnach auch beibehalten, wenn sie in Menschen- oder in Tiergestalt erscheinen. Vgl. S. 8.

und ihr Ort ist der der Geister, d. h. sie bewegen sich durch den Luftraum und durch den Lichthimmel. Yt. 10, 125 dagegen schildert sie als weißglänzend (*spaētita-*), gleichfarbig, Geisternahrung zehrend, frei von dämonischem Feuer, mit goldbekleideten Vorder- und silberbekleideten Hinterhufen. Die darauf folgende Schilderung des Geschirrs läßt sich infolge der unbekannten Wortbedeutungen nicht übersetzen.

Nach Yt. 10, 143 ist Miθras Wagenlenkerin die „untrügliche Paoirī", ein uns seiner Bedeutung nach unbekanntes Wesen, nach Yt. 10, 68 dagegen die „leuchtende, himmelslichtige Aši" (= das Licht des Reichtums).

Auch die Angaben über Miθras Gefolge stimmen in den verschiedenen Teilen des 10. Yašts nicht miteinander überein. Nach § 100 fahren links von ihm Rašnu, rechts Sraoša, rings um ihn herum die Gewässer, die Pflanzen und die Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heils (= der Mitglieder der lichten Schöpfung), nach § 126 dagegen rechts Rašnu, links Cistā und der Dāmōiš Upamana in Ebergestalt, unter Miθra dagegen Ātar. Diese zweite Stelle erweist sich durch den Umstand als sehr unursprünglich, daß die Eberstelle in § 127 unverändert aus § 70 entlehnt ist, die ihrerseits wieder eine Entlehnung aus Yt. 14, 15 ist. S. die Fußnoten zu § 126 und oben, S. 89.

Nach Yt. 10, 68 ist es die mazdayasnische Daēnā, welche Miθras Wege gangbar macht [1]. Wie in § 64, so wird man unter ihr auch hier die kosmische *daēnā* zu verstehen haben.

Alles das hat natürlich keinerlei mythologischen Wert, abgesehen von der Einrädrigkeit des Wagens und von den Angaben in § 100 über Miθras Gefolge, von denen noch die Rede sein wird. Im übrigen haben den Schilderungen des Wagens und seiner Begleitung natürlich die Wagen und Ausfahrten menschlicher Großer zum Vorbild gedient.

[1] Über *daēnā* vgl. IIQF. VI, 95 ff.

Dieselbe Bemerkung gilt auch von der Waffenschilderung in § 128—132. Hier sind einfach menschliche Verhältnisse übertrieben. Über die gänzliche Wertlosigkeit dieser Stelle s. im übrigen die Fußnoten zur Übersetzung und S. 89f. Diese Stelle ist wohl veranlaßt durch die Schilderung in § 101 f., wo Miθra bewaffnet erscheint mit geierfiedrigen Pfeilen, der Keule (*gaδā-*, nicht Wurfkeule!), der Lanze. Die in § 136 erwähnten Steine sollen vielleicht auch als Miθras Waffen gelten; aber der Satz steht außer aller Konstruktion, so daß sich nicht mit Sicherheit sagen läßt, was sich der Stümper, der diesen § zusammengestoppelt hat, dabei gedacht hat. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß auch diese Stellen Miθra eine Bewaffnung nach menschlichen Vorbildern zuschreiben und darum für die Bestimmung des Naturcharakters Miθras völlig wertlos sind.

Ganz anders verhält es sich mit der Hauptwaffe Miθras, mit dem

Vazra.

Der *vazra-*, vedisch *vájra-*, ist bereits in arischer Zeit die Waffe des Gewittergottes, mit welcher er die von Vṛtrá zurückgehaltenen Gewässer befreit, und nach den zahlreichen Stellen des Ṛgvedas, die ihn erwähnen, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß mit ihm der Blitz gemeint ist, der κεραυνός, mit welchem auch der „Wolkenversammler Zeus“ bewaffnet ist.

Wie man sich Miθras Vazra dachte, ergibt sich aus der Schilderung Yt. 10,96f. Hier wird Miθra beschrieben als „den Vazra in der Hand haltend, den hundertbuckligen, den hundertschneidigen, den vorwärtsfliegenden, auf die Krieger niederfallenden, den aus gelbem Erz gegossenen, aus kraftbegabtem, goldenen, den Krafterfülltesten unter den Waffen, den Wehrhaftesten unter den Waffen, vor dem sich entsetzt der finstere Geist, der Viele tötende, vor dem sich entsetzt Aēšma, der Böses strahlende, der seinen Leib verwirkt hat, vor dem sich entsetzt Būšyąstā die Langtatzige, vor dem sich entsetzen alle geistigen Daēva und die varənischen Anhänger der Druj.“

Diese Beschreibung ist in § 132 wörtlich wiederholt. Yt. 6,5 = Ny. 1,15 heißt es: „Ich will dem Vazra opfern, der auf den verruchten Kopf der Daēva gut niedergeschleudert ist.“

Dies sind die Stellen, in denen der Vazra als Miθras Waffe erwähnt wird. Außer Miθra erscheint einmal Sraoša (V. 18,30ff.) mit ihm bewaffnet, und an anderen Stellen (Yt. 1,18. 10,40. 13,72. V. 14,9) ist der Vazra eine Waffe menschlicher Krieger. Daß auch eine menschliche Waffe bei den Iraniern den Namen Vazra führte, ergibt sich ferner aus dem dem awestischen *vazra-* lautgesetzlich entsprechenden neupersischen *gurz* „clava ferrea et clava sexangula lignea“ (Vullers).

Mit Rücksicht auf die Bedeutung des neupersischen Wortes setzt Bartholomae für das awestische *vazra-* die Bedeutung „Keule, insbes. Haukeule“ an und sieht darin die Bezeichnung einer Waffe, die im Gegensatz zu *gaδā-* stehe. Für *gaδā-* setzt er die Bedeutung „Wurfkeule“ an und bemerkt: „Im Gegens. zu *vazra-*, womit gehauen wurde. Vgl. Yt. 10,131f., wonach sich in *Miϑras* Wagen 1000 *gaδā-* befinden, aber nur éin *vazra-*. Anders GGR. OK. 445, der auf die Grundbedeutung von *zaēna-* zu viel Gewicht legt.“

Daß man sich Miθras Vazra als Keule dachte, wird richtig sein; darauf deutet die Bezeichnung Indras als *vájrabāhu-* „den Vajra im Arme haltend“. Es muß sich also um eine Waffe handeln, die man beim Tragen an den Arm anlehnte, also „schulterte“. Aber Geiger, gegen den Bartholomae polemisiert, hat ohne jeden Zweifel recht, wenn er *vazra-* mit „Wurfkeule“ übersetzt. Mit vollem Rechte macht er darauf aufmerksam, daß das Verbum, welche die Handhabung des *vazra-* bezeichnet, — ich füge hinzu: ausschließlich — *nivig-* ist, was Bartholomae selbst Sp. 1313 mit „herabschleudern“ übersetzt, freilich, indem er seiner falschen Erklärung des *vazra-* zuliebe ganz unberechtigter Weise „herabschwingen“ hinzufügt. Ebenso setzt er für das Simplex *vig-* die Bedeutung „schwingen, schleudern“ an und übersetzt die Belegstelle, Yt. 19,92, *vaēδəm vaējō yim vārəϑraγnəm yim*

barat̰ mit „das sieghafte Geschoß (so richtig!) schwingend (so falsch statt „schleudernd"), das er führte". Und das, obwohl er die Bedeutung von *vaēδa-* ganz richtig als „Wurfgeschoß" ansetzt.

Auch Indras *vájra* wird immer geschleudert. Auch in unserer Stelle, Yt. 10, 96, wird der *vazra-* als „vorwärtsfliegend" (*fravaēγa-*) bezeichnet, wofür Bartholomae die ganz unmögliche Übersetzung „anprallend", „aufschmetternd" gibt. Denn *fravaēγa-* und *nivig-* sind von derselben Wurzel gebildet, und beide Ausdrücke werden nur vom *vazra-* gebraucht.

Ganz richtig hat ferner Geiger a. a. O. schon darauf hingewiesen, daß *gaδā-* an der einzigen Stelle, in der das Wort in Verbindung mit einem Verbum belegt ist, Yt. 10, 101, mit *nijan-* „niederschlagen" verbunden wird, wie auch Bartholomae selbst Sp. 492 übersetzt, freilich indem er seiner falschen Übersetzung von *gaδā* zu liebe ohne Berechtigung hinzufügt: „niederschmettern". Darauf, daß das Sanskritwort *gadā-*, das Bartholomae anführt, gleichfalls „Schlagkeule" bedeutet, was er nicht anführt, nimmt er bei seiner Bedeutungsansetzung keinerlei Rücksicht.

Es kann also nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß der *vazra-* eine Wurf-, die *gaδā-* eine Schlagkeule war. Wenn Bartholomae die Bedeutungen beider Wörter gerade verkehrt ansetzt, so tut er dies aus dem einzigen Grunde, weil Yt. 10, 131f. in Miθras Wagen 1000 *gaδā-*, aber nur ein *vazra-* vorhanden seien. Nun haben wir aber bereits S. 89 f. gesehen, daß die angeführte Stelle jeder Beweiskraft ermangelt. Daß sie in verhältnismäßig später Zeit abgefaßt ist, ergibt sich aus der geringen Sprachkenntnis ihres Verfassers, welcher nicht einmal den Akkusativ vom Nominativ zu unterscheiden vermochte. Die *vazra*-Stelle in § 132 aber hat er wörtlich § 96 desselben Yašts entlehnt (s. oben, S. 90). Folglich mangelt ihr alle und jede Beweiskraft.

Auch Indra wird im ganzen R̥V. mit einziger Ausnahme von I, 80, 8 immer nur ein *vájra-* zugeschrieben, wie ja auch der griechische Zeus einen κεραυνός führt.

Und doch ist der *vájra-* wie der κεραυνός ohne Zweifel eine Wurfwaffe.

Versetzt man sich in das Denken der Primitiven, so wird man es sehr begreiflich finden, daß schon in indogermanischer Zeit der Glaube bestand, die Wurfwaffe des Gewittergottes sei nur eine. An einer durch den Blitz zerschmetterten Eiche, einem durch ihn getroffenen Gebäude wird man oft nach der Waffe gesucht haben, die diese gewaltige Wirkung hervorgerufen hatte. Niemals fand man sie, niemals zeigte der Befund des Erdbodens, daß sie in diesem verschwunden war. So mußte man zu dem Glauben kommen, daß sie nach dem Gebrauche wie Thors Hammer in die Hand des Schleuderers zurückkehrte. Denn die in und mit der Natur lebenden Primitiven beobachten oft besser und schließen auch oft logischer, als der Mensch der Hochkultur. Trotzdem ist das Ergebnis ihrer logischen Schlüsse sehr oft falsch, weil diese Schlüsse von falschen, durch ihre kindliche Naturanschauung bedingten Voraussetzungen ausgehen.

Daß Miθras *vazra-* der Blitz ist, ergibt sich deutlich aus seiner Beschreibung. Er ist aus gelbem Erz gegossen, ist golden; auch Indras *vájra-* ist *hári-*, *hárita-* „gelb" und *hiraṇyáya-* „golden". Das Gold aber stammt nach arischer Anschauung aus dem Himmel und wurde als feste Form des Feuers betrachtet; IIQF. VI, 42f.

Wenn Indras *vájra-* im R̥V. an anderen Stellen aus Stein besteht, so liegt darin höchstwahrscheinlich kein Widerspruch mit der anderen Auffassung. Wenn wir uns auf den naiven Standpunkt versetzen, mit dem noch das jüngere Awesta die Natur betrachtete, indem es z. B. alle nützlichen Nahrungstiere einschließlich der Fische und Vögel als Rinder, alle nützlichen Raubtiere als Hunde betrachtete, so werden wir es nicht für unwahrscheinlich halten, daß man die Metalle, die man ja aus dem Gestein gewann, selbst als „Steine" betrachtete. So wird es sich auch erklären, wenn Yt. 13, 2f. der „Stein", d. h. das Himmelsgebirge, als aus Metall bestehend bezeichnet wird, und ich hätte darum IIQF. VI, 155 nicht aus dieser Stelle

schließen sollen, daß in ihr die Grundbedeutung von *asman-* bereits vergessen sei.

Miθras *vazra-* ist nach Yt. 10,96 *satafštāna-*, Indras *vájra-* nach dem R̥V. *śatáparvan-*. Beide Ausdrücke bedeuten dasselbe. *fštāna-* ist die weibliche Brust, *párvan-* ist ein Knoten im Pflanzenstengel. Der vedische wie der awestische Ausdruck bedeuten darum „mit hundert Buckeln versehen". Und wenn das Awesta Miθras *vazra-* als „hundertschneidig" (*satōdārā-*) bezeichnet, so nennt der R̥V. Indras *vájra- sahásrabhr̥ṣṭi-* „tausendkantig" oder „tausendspitzig".

Daß der *vájra-* im R̥V. der Blitz und deshalb Indras Waffe ist, steht außer Zweifel. Nur an ganz wenigen von den vielen Belegstellen ist er die Waffe anderer *devá-*. Dreimal wird er dem im Dualkompositum verbundenen Paare Índra und Agní zugeschrieben (I, 109,7.8. VI, 95,3), einmal Rudrá (II, 33,3), einmal den Marút (VIII, 7,32), also ausschließlich Gewittergöttern. Nur X, 83,6 führt auch Manyú „der Zorn" oder „der Mut" diese Waffe. Eine menschliche Waffe ist er im ganzen R̥V. nicht.

Wenn Miθra nach Yt. 10,28 die Häuser zerschmettert, so kann das sich nur auf den Blitzschlag beziehen, und wenn an dieser Stelle die Waffe nicht genannt ist, mit der er es tut, so wird man als selbstverständlich voraussetzen dürfen, daß es mit seiner Hauptwaffe, dem *vazra-*, geschieht.

Die Tatsache, daß der *vájra-*, so oft er auch im R̥V. erwähnt wird, niemals als die Waffe eines Menschen erscheint und die mit den Angaben des R̥V. übereinstimmende Beschreibung das Vazras im Awesta zeigt, daß der *vazra-* Miθras nicht das Abbild einer menschlichen Waffe ist. Oder glaubt jemand, daß goldene, hundertbucklige und hundertschneidige Wurfkeulen unter den Ariern wirklich im Gebrauche waren?

Wenn der *vazra-* im Awesta, nicht auch im Veda, auch als menschliche Waffe erscheint, so ist das begreiflich. Man hat eben eine menschliche Waffe nach der himmlischen Waffe, also der wirkungsvollsten Waffe überhaupt benannt.

Ähnlich wird der Name des Hauptfeindes der Arier, des Dämons der Dürre, *Vr̥trá-*, im Veda wie im Awesta zu einem Appellativum mit der allgemeinen Bedeutung „Feind", der Name des irdischen Hauptfeindes, des Wolfes, *vŕ̥ka-*, in beiden Texten ebenso, und im R̥V. wird *dah̃yu-*, die Bezeichnung der „Kreise" des Achämeniden- und Arsakidenreiches, aus dem gleichen Grunde in der lautlich entsprechenden Form *dásyu-* zu einer allgemeinen Bezeichnung nationaler Feinde. Der Name des besten Freundes aber, des Regenspenders und Schlachtenhelfers *Mitrá*, wird zu einem Appellativum mit der allgemeinen Bedeutung „Freund" im Vedischen und im Sanskrit, zu einem solchen mit der Bedeutung „Freundschaft", „Bündnis" im Vedischen wie im Awestischen. Bei der Übertragung des Namens des *vazra-* auf eine menschliche Waffe lag vermutlich die Absicht vor, mit dem Namen zugleich das Wesen und die Wirkung zu übertragen; vgl. oben, S. 75.

Das eine Rad an Miθras Wagen, das nur der Mond sein kann, und der *vazra-*, Miθras Waffe, führen uns also wieder zu dem Schlusse, daß er der Sternhimmel ist, der Spender des nächtlichen Lichtes wie des Gewitters. Die Sonne dagegen wird im Awesta zu beiden niemals in irgendwelche Beziehung gesetzt.

Miθra = „Freund", „Freundschaft", „Bündnis", „Vertrag".

Nach Yt. 10,29 herrscht Miθra über den Frieden und über die Friedlosigkeit der Länder, nach Yt. 13,95 setzt er die Hegemonien der Länder fest und zwingt den Aufruhr nieder; s. oben S. 138 zu 18,1. Nach Yt. 10,83 f. rufen ihn nicht nur die Herren, sondern irgend welche zwei an, die sich zu gegenseitigem Schutze verbinden (s. oben, S. 155). Da der Friede im privaten wie im öffentlichen Leben durch Freundschaft bedingt ist und diese wieder oft auf förmlichen Abmachungen beruht[1], so sieht

[1] Selbst die Texte des Awestas wurden in alter Zeit nur mündlich überliefert: IIQF. I, 39, Fußnote 1. Zu den dort verzeichneten Stellen vgl. noch Y. 9,25. 31. 35,9. 55,6. 65,9. Yt. 5,91. V. 18,51. S. 1,29. Darum ist in den vom Vertrag handelnden Yašt-Stellen

man leicht, wie Miθra letzten Endes zu einem Appellativ in der Bedeutung „Freundschaft", „Bündnis", „Vertrag" werden konnte. Man erinnere sich dabei, daß der Begriff der „Sache" den Ariern noch fehlte, daß sie alle Dinge als Personen betrachteten.

Darum heißt es Yt. 10, 2: „Du sollst Miθra nicht erschlagen (oder: töten, *janyå*), Spitama, nicht den, den du dir von einem Besitzer des Unheils (*druj-*) erfragst, nicht den, den du dir erfragst von einem Besitzer des Lichtes-des-Heils, der dasselbe Herzenslicht (*daēnā-*) hat, wie du. Denn beiden gehört Miθra an, dem Besitzer des Unheils wie dem des Lichtes-des-Heils."

Der Wortlaut dieser Stelle läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß in ihr Miθra selbst als der Vertrag betrachtet wird. Wolffs Übersetzung wird dem Texte in keiner Weise gerecht. Sie lautet: „Den Vertrag sollst du nicht brechen, o Spitama, nicht den du mit einem Druggläubigen, nicht den du mit einem ašagläubigen Religionsgenossen verabredest; denn für beide gilt der Vertrag, für den Druggläubigen wie für den Ašagläubigen."

Hier ist jede Spur des awestischen Denkens vollkommen verwischt, und kein der awestischen Sprache Unkundiger vermag zu erkennen, weshalb dieser Paragraph am Anfange des Miθra-Yašts steht und wie er sich logisch mit dem vorhergehenden und dem sogleich folgenden Texte verbindet, der in Wolffs eigener Übersetzung lautet: „Besitz schneller Rosse gibt er, der weite Fluren besitzende Miθra, (denen) die Miθra nicht betrügen" (so falsch für „verletzen").

Alle von mir in Wolffs Übersetzung von Yt. 10, 2 gesperrten Wörter sind Übersetzungsfehler. Meine eigene,

---

sicher an keine schriftlichen Verträge zu denken. Auch in V. 4, 2 ff., wo die Verträge sechsfacher Art aufgeführt und besprochen werden, ist von schriftlichen Verträgen nicht die Rede, sondern nur von solchen, welche durch das Wort, durch Handschlag und durch Verpfändung eines Stückes Kleinviehs, Großviehs, eines Mannes oder eines Landes geschlossen werden.

vorher gegebene Übersetzung entspricht dem Wortlaute wie dem Sinne des Textes.

Dieser Text bezieht sich auf Friedensstörungen, wobei der Verfasser wahrscheinlich zugleich an solche politischer wie privater Art, also an Krieg wie an Betrug, Diebstahl und Nichteinhaltung geschlossener mündlicher Verträge denkt. In Yt. 10, 139 stehen die Verächter Miθras, der Satzung (oder: des Gesetzes, *dāta-*) und Rašnus (des Rechtes) auf gleicher Stufe.

Der Abschluß des Friedens oder des Vertrages wird als ein Erfragen Miθras bezeichnet. Da Miθra, wie diese Stelle hervorhebt und wie sich aus dem übrigen Awesta und aus dem Ṛgveda ergibt, ein von den awestischen und von den vedischen Stämmen in gleicher Weise verehrter „geistiger Opferwürdiger" war, so rief man ihn demnach wahrscheinlich als Vertragszeugen wie als Rächer etwaiger Vertragsverletzungen an.

Das Medium von *fras-* mit dem Ablativ kann unmöglich etwas anderes bedeuten als „für sich aus (oder: von) jemandem erfragen", also sich eine natürlich erwiderte vertragliche Zusicherung geben lassen.

Diese Ausdrucksweise ist nach dem awestischen Sprachgebrauch wie nach den awestischen Anschauungen vollkommen verständlich.

Einen großen Teil der Texte des Awestas, namentlich das ganze Vendīdād, hat nach den Angaben des Awestas selbst Zaraθuštra von Ahura Mazdāh erfragt, weshalb die Frage, die *fərašti-*, schon im Yasna haptaŋhāiti, Y. 38, 2, als *mainyava- yazata-* erscheint. Da der Unterricht in den awestischen Texten nur mündlich erteilt wurde (s. S. 219, Fußn. 1), so heißen in Yt. 5, 91 die vollkommenen Priester, welche an dem Arədvī-Opfer beteiligt werden, „solche, die das Wort erfragt haben (*parštō-vacaŋhō*), solche, welche die Überlieferung (wörtlich: das Hören) gegengefragt (d. h. durch Gegenfrage erworben) haben (*paitiparštō-sravaŋhō*), ein solcher, der ein (sicheres) Gedächtnis hat (*mązdrō*), der immer (im Ritual?) geschickt (*hada-hūnarō*) ist, der einen Liedleib hat,

(*tanu-mąϑrō*; s. darüber oben S. XXIV. 14)“. Ähnlich wird V. 18, 51 der vollkommene Priester als ein Mann bezeichnet, „welcher die Gāθā weiß, welcher das Opfer weiß, welcher die Überlieferung gegen gefragt hat, welcher ein Gedächtnis hat, welcher immer geschickt ist, dessen Leib die Lieder bilden“. Die Disputation heißt *paršti-* „Frage“ (Yt. 13, 16). Y. 12, 5 heißt es: „Genau so wie Ahura Mazdāh den Zaraθuštra belehrte in allen Befragungen (*fərašnaēšu*, d. i. Unterredungen), in allen Zusammenkünften, in welchen sich befragten (*apərəsaētəm*) Mazdāh und Zaraθuštra“. Ferner V. 2, 1f.: „Es fragte Zaraθuštra den Ahura Mazdāh: „Ahura Mazdāh, ... mit wem (*kahmāi*) hast du dich zuerst unter den Sterblichen befragt, du, der Ahura Mazdāh, außer mit mir, dem Zaraθuštra? Wem hast du das Herzenslicht (*daēnąm*) vorgezeigt, das des Herrschers (= Mazdāhs), das Zaraθuštras?“ Da sagte Ahura Mazdāh: „Mit Yima (*yimāi*)“ usw. V. 3, 27 sagt die Erde: „Wohlan! Ich will mich befragen mit den Ländern. Wohlan! Ich will hierher kommen, um zu gebären“ usw.; s. oben, S. 73.

Aus diesen Stellen ergibt sich, daß *fras-* im Medium nicht nur in der Bedeutung „sich befragen“, sondern auch in der allgemeineren „mit jemand unterhandeln“, ja, wie in der zuletzt angeführten Stelle in dem Sinne von „mit jemand in freundschaftlichen (oder: vertragsmäßigen) Verkehr treten“ gebraucht wird.

Insonderheit ergibt sich aus Y. 12, 5, daß dieses Verbum, wenn es auf zwei sich unterredende Personen zugleich angewandt wird, auch die Tätigkeit des Antwortenden einschließend bezeichnet.

In der Bedeutung „sich besprechen“, „verhandeln“ wird *fras-* (med.) zur Bezeichnung des Partners mit dem Instrumental (nur in den zwei Vendīdād-Stellen mit dem Dativ) verbunden. In unserer Stelle, Yt. 10, 2, dagegen ist es mit dem Ablativ konstruiert. Da die Stelle im übrigen in gewandter und grammatisch einwandfreier Sprache abgefaßt ist, so ist es natürlich unzulässig, in diesem Ablativ einen syntaktischen Fehler zu vermuten, also ihn etwa im Sinne des sonst üblichen Instrumentals

zu erklären. Der Gebrauch des Ablativs im Awesta ist eindeutig: er ist der ausgesprochene Woher kasus.

Ebenso klar ist bei der Menge der Belegstellen die Bedeutung von *fras-*. Wenn also Bartholomae, AirW. 999, für unsere Stelle eine Sonder bedeutung des Verbums („verabreden mit“) ansetzt und diesen Ansatz nur unter der Voraussetzung eines syntaktischen Textfehlers zu begründen vermag, so ist unter den dargelegten Umständen seine Interpretation von vornherein gescheitert.

Nach dem klaren und unmißverständlichen Wortlaut besagt unsere Stelle, daß man sich den Miθra von jemand erfragt. Miθra muß also einen Text bezeichnen, wie ihn sich Zaraθuštra von Ahura Mazdāh und der Schüler vom unterrichtenden Lehrer erfragt.

Erinnern wir uns nun, daß die Texte, welche den Namen eines Opferwürdigen enthalten, als dessen Leiber gelten und daß sie darum mit dem Namen dieses Opferwürdigen selbst bezeichnet und mit ihm völlig identifiziert werden (oben, S. XXIII), so ist unsere Stelle sofort klar[1].

Der Beginn des Paragraphen, welcher den *miϑrō-druj-* erwähnt, und die Erwähnung des *drvant-*, den man in diesem Falle wie den *ašavan-* behandeln müsse, lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß es sich in dieser Stelle um den Abschluß von Verträgen oder Bündnissen handelt. So kann denn der „erfragte“ Text nur die Vertragsformel sein, welche den Namen Miθras als des Vertragszeugen und des Rächers etwaigen Vertragsbruches enthält.

Wir verstehen nun auch, weshalb die Warnung vor Vertragsbruch in die Worte gekleidet ist: „Du sollst Miθra nicht erschlagen[2]!“

[1] Die Strophe, welche das Wort „Butter“ enthält, ist Butter: S. 36. Vgl. auch S. 5 ff.

[2] Bartholomae setzt hier wiederum für unsere Stelle eine Sonderbedeutung („Vertrag brechen“) an, weil er nicht bemerkt hat, daß den alten Ariern der Begriff der Sache noch fehlt; s. oben 9. 112 f. 122. 124. 220. Auch die Ansetzung der dritten Bedeutung unter *gan-*, lediglich für die Stelle V. 5, 37, ist ein auf dieser Unkenntnis beruhender Mißgriff. Der Frosch tötet an dieser Stelle

Der Vertragstext ist also ein den Namen Miθras enthaltender *mąϑra-* und somit einer seiner Leiber, eine seiner geistigen Erscheinungsformen, und wer diesen Text durch Vertragsbruch verletzt, der tötet Miθra; s. unten S. 230 ff. unter *miϑrō-druj-*.

Die geistigen Gestalten der *yazata-* wie der *daēva-* können, wie wir gesehen haben, in fremde Leiber eindringen (s. S. 25 ff. 31 f. 66 f.). Wer die Vertragsformel kennt, ihren Wortlaut in sich aufgenommen hat, „Miθra erfragt hat", in dem befindet sich Miθra genau so wie die awestischen Texte, die man sich mit dem Erfolge erfragt hat, daß man *tanu-mąϑra-* wird. (S. oben, S. 14), oder wie die *mantra-* = Zauberwaffen, die Rāma in sich aufnimmt (oben S. 5 ff.).

So ist es denn nun weiter sofort verständlich, wie in Yt. 10, 116 Miθra als in Personen befindlich und wirkend gedacht wird, die miteinander in irgend einem Vertragsverhältnis oder in einem Bündnis stehen.

Von einer „Bindung" im Sinne von „Verpflichtung" (s. Wolffs Übersetzung) zwischen solchen Personen durch Miθra steht in dem angeführten Paragraphen nichts. Es ist nur gesagt, daß Miθra in ihnen wie ein Vielfaches von sich selbst wirke, und der klare Wortlaut läßt nur die Deutung zu, daß solches Bündnis die dadurch Verbundenen stärkt. Miθra schützt diejenigen, die ihn gemeinsam in sich aufgenommen haben. In diesem Sinne schließt sich auch § 118 an die vorigen beiden Paragraphen an.

Jeder Einzelvertrag ist also ein besonderer Leib Miθras, und darum kann in diesem Sinne *Miϑra-* auch im Plural gebraucht werden, genau so wie *Ātar* zur Bezeichnung der Gesamtperson im Singular, zur Bezeichnung seiner Einzelgestalten im Plural steht (oben, S. 51. 68). Dies ist der Fall V. 4, 2–16, wo die verschiedenen Arten der Verträge besprochen werden.

das Wasser, gerade so wie jemand nach dem Sonnenuntergang den Norden, aus dem die Mächte der Finsternis kommen, „tötet" (Yt. 4, 8).

Auch hier ist Miθra- der Vertrag rein persönlich gedacht, als der *mainyava- yazata-*, wie sich abgesehen von der Tatsache, daß das Awesta den Begriff der Sache überhaupt nicht kennt, schon aus den Ausdrücken *aēšō miϑrō aiwi-druxtō* („dieser verletzte Miθra", §§ 5–10) und *yō miϑrəm aiwi-družaiti* („wer Miθra verletzt", §§ 11–16) ergibt; denn (*aiwi-*)*druj-* ist technischer Ausdruck für das Handeln der Gegner Miθras, welche deswegen *miϑrō-druj-* „Miθra-Verletzer" heißen; s. unten, S. 230 ff.

Ist Miθra in eine Person eingegangen (s. auch oben, S. 31 f., 66 f.), so bildet diese natürlich einen seiner Leiber, eine seiner Erscheinungsformen. So erklärt es sich, wenn im ṚV. das Wort *mitrá-* oft „Bundesgenosse", „Freund" bedeutet[1]. Dem jüngeren Awesta ist diese Bedeutung fremd; aber in der einzigen Gāθā-Stelle, in der es belegt ist, hat es dieselbe Bedeutung. Y. 46, 5 lautet:

yə vā xšayąs adąs drītā ayantəm
urvātōiš vā, huzəntuš, miϑrōibyō vā,
rašna jvąs yə ašavā drəgvantəm,
vīcirō hąs, tat frō xvaētavē mruyāt,
uzūiϑyōi īm, mazdā, xrūnyāt, ahurā!

In der ersten Hälfte des zweiten Verses fehlt eine Silbe. Die Metrik sowie der Parallelismus mit *miϑrōibyō* zwingen also zu der Lesung *urvatōibyō*. Die beiden Wörter *urvata-* „Satzung" und *urvaϑa-* „Freund", „Genosse" werden in der Schreibung, wie die handschriftlichen Lesarten an den Belegstellen zeigen, fortwährend miteinander verwechselt, und dasselbe Schwanken zeigt sich in ihren etymologischen Verwandten (vgl. *urvaitya-* „vertragschließend", *urvaϑā-* „Bündnis"). Es hindert also nichts, *urvatōibyō* im Sinne von *urvaϑōibyō* zu fassen[2]. Unter dieser Voraussetzung übersetze ich die angeführte Strophe, wie folgt:

[1] Vgl. die Bezeichnung des zur lichten Schöpfung gehörigen Menschen mit *vohu- manah-*, oben S. 18 f.

[2] Ob die Schreibung *urvaϑa-* etymologisch richtig ist, kann hier nicht untersucht werden.

„Oder wenn jemand, der die Macht hat, jemanden aufnehmen und bei sich behalten sollte, der von seinen Freunden (nach der überlieferten Schreibung: „von seinen Satzungen“) oder von seinen Genossen (oder: „Verbündeten“) herkommt, ein die richtige Erkenntnis Besitzender, ein nach der Ordnung Lebender, ein Besitzer des Lichtes-des-Heils einen Besitzer des Unheils (d. i. einen Verehrer der *devá-*), einer, der urteilsfähig ist, so soll er dies seiner Sippe (?) mitteilen, um ihm, o Verstand, herauszuhelfen aus blutiger Behandlung (d. i. ihn vor blutiger Mißhandlung zu schützen), o Herrscher!“

Daß das Wort *miϑra-* im jüngeren Awesta in der Bedeutung „Freund“, „Genosse“, „Verbündeter“ nicht vorkommt, ist natürlich kein Einwand gegen unsere Auffassung dieser Stelle. Denn die Mundart der Gāθā ist von der des jüngeren Awestas verschieden, und somit sind es auch teilweise der Wortschatz und die Wortbedeutungen in beiden Texten.

Die Bedeutung „Freundschaft“ hat *mitrá-* im ṚV. nur an zwei Stellen, im Spielerlied (X, 34, 14) und im Gespräch zwischen Sarámā und den Paṇí (X, 108, 3). Sie findet sich also erst im jüngsten Teile des ṚV. und auch hier erst ganz vereinzelt. Schon aus diesem rein sprachlichen Grunde kann also der Opferwürdige Miθra und der vedische *devá-* Mitrá nicht etwa eine „Personifikation“ der Freundschaft oder des Vertrages sein.

Ebenso wenig kann der Name des geistigen Opferwürdigen aus der Bedeutung „Freund“ abgeleitet werden, da diese zwar im Persischen und, wie wir bereits gesehen haben, in den Gāθā und im ṚV., nicht aber im jüngeren Awesta vorkommt, also nicht auf dem gesamten Sprachgebiete des Arischen verbreitet ist. Die Bedeutungen „Freundschaft“ und „Freund“ gehen vielmehr auf den Eigennamen zurück, und die Bedeutungsentwicklung ist dieselben Wege gegangen, wie die von *dásyu-*, *vazra-*, *vṛ́ka-*, *vṛtrá-*; s. S. 218 f.

Wie sie zustande gekommen ist, ist oben, S. 225 dargelegt worden.

Die *mainyava- yazata-* bestehen in ihrer reinen Gestalt nur aus Seelensubstanz, d. h. aus Feuer. In den Sterblichen ist diese Seelensubstanz mit anderem Stoffe vermischt. Von der Art und Menge dieser feurigen Seelensubstanz hängt das Wesen eines jeden Geschöpfes ab. Ein Mensch also, der Mitrá in sich hat, ist selbst ein *mitrá-*, wie alle Besitzer des aṣ̌a- *yazatá*, wie die Schildkröte, die daēvisches Feuer in sich hat und dementsprechend wirkt, selbst ein *daēva-* ist (V. 13, 6 f.) usw. Vgl. oben, S. 223.

So erklären sich die awestischen Ausdrücke *daēvō-ciϑra-* „das Licht (oder: Feuer) der *daēva-* besitzend“ (Beiwort der Druj-, V. 8, 21), *aži-ciϑra-* „das Licht der Schlangen besitzend“, *vəhrkō-ciϑra-* „das Licht der Wölfe besitzend“. Yt. 3, 14 f. ruft der finstere Geist: *āvōya-mē, bāvoya! aṣ̌a vahišta* .... (15) *ažiciϑra-ažiciϑrōtəməm janāṯ, ažiciϑra-ažiciϑrōtəməm ṯbaēṣ̌ayāṯ, vəhrkōciϑra-vəhrkōciϑrōtəməm janāṯ, vəhrkōciϑra-vəhrkōciϑrōtəməm ṯbaēṣ̌ayāṯ, bizəŋgrōciϑra-bizəŋgrōciϑrōtəməm janāṯ, bizəŋgrōciϑra-bizəŋgrōciϑrōtəməm ṯbaēṣ̌ayāṯ*: „Weh’ mir, wehe! Mit dem leuchtendsten Lichte-des-Heils (= Feuer des Heils) wird man von den das Licht (= Feuer) der Schlangen Besitzenden den am meisten das Licht der Schlangen Besitzenden töten, wird man von den das Licht der Schlangen Besitzenden den am meisten das Licht der Schlangen Besitzenden befehden; wird man von den das Licht der Wölfe Besitzenden den am meisten das Licht der Wölfe Besitzenden töten, wird man von den das Licht der Wölfe Besitzenden den am meisten das Licht der Wölfe Besitzenden befehden; wird man von den das Licht der Zweibeinigen (= der menschlichen Feinde) Besitzenden den am meisten das Licht der Zweibeinigen Besitzenden töten, wird man von den das Licht der Zweibeinigen Besitzenden den am meisten das Licht der Zweibeinigen Besitzenden befehden“ usw. Der Sinn dieser Stelle ist vollkommen klar. Über *ciϑra-* = „Licht“, „Feuer“ s. IIQF. VI,

45 ff. Das Wirksame in allen Wesen ist das Feuer (oben S. 9), und die Art ihrer Wirksamkeit sowie ihre Stellung in der Schöpfung ist durch die Art des in ihnen brennenden Feuers bedingt. Das *aša-*, das „Licht-des-Heils“, ist das höchste, alle guten Feuer in sich vereinigende Feuer der lichten Schöpfung (s. S. 14), und im Kampfe dieses und der übrigen Feuer der lichten Schöpfung gegen die vernichtenden finsteren Feuer der daēvischen Schöpfung besteht das gesamte Weltgeschehen (s. S. 13). So sind hier die Feuer, welche in den Schlangen, den Wölfen und den zweibeinigen Feinden der lichten Schöpfung lohen, daēvische Sonderfeuer, und in wem diese Feuer lohen, der gehört zu der betreffenden Gattung daēvischer Wesen.

Wolff übersetzt die Stelle nach Maßgabe der falschen, im AirW. gegebenen Bedeutungen: „Weh mir, wehe! Mit dem besten Aša .... wird man den, (der) unter den vom Drachen (!) abstammenden am meisten vom Drachen abstammt (!), treffen (!)“ usw. Wie jemand von einem anderen am meisten abstammen kann, ist ein Geheimnis, das ich beim besten Willen nicht zu ergründen vermag. Der Text meint natürlich „die giftigste Schlange, den bösartigsten Wolf, den schrecklichsten menschlichen Feind“.

Wenn in den eben besprochenen Fällen für das das Wesen entscheidende Feuer das allgemeine Wort *ciϑra-* steht und deswegen stehen kann, weil die Vorderglieder der Komposita die Art des Feuers hinreichend als daēvisch charakterisieren, so wird V. 13, 42 f. dafür der unmißverständliche Ausdruck *aoša(h)-* „daēvisches Feuer“ (ΠQF. VI, 179) gebraucht. An dieser Stelle wird die Frage aufgeworfen, ob die Bastarde vom Hund, deren Mutter oder deren Vater ein Wolf ist, todeswürdiger seien. Die Antwort ist: „Auf der einen Seite gehen[1] Hunde hervor (von der Art) der Vieh bewachenden, der Dorf (oder vielleicht „Haus“) bewachenden (*vīšhaurvąm*) oder der Bluthunde

[1] *us patəṇti*, daēvischer Ausdruck, nicht einfach = *nasci* (Air W.).

oder derer, die (andere) Fertigkeiten[1] gelernt haben, so daß sie (= die aber) die Lebewesen töten, solche, die mehr daēvisches Feuer besitzen (*aošōtarasca*), mehr bösen Gang (= Verderben) bereiten und mehr Lebewesen töten, als andre (bösartige) Hunde. Auf der andern Seite gehen[2] Wölfe hervor, welche die Lebewesen töten, solche, welche mehr daēvisches Feuer besitzen, mehr bösen Gang bereiten und mehr Lebewesen töten, als die anderen Wölfe.“

In der S. 225 f. in Text und Übersetzung angeführten Gāϑā-Stelle übersetzt Bartholomae *miϑrōibyō* mit „Bindungen“. Da aber „Bindung“ ein abstrakt juristischer Begriff ist, das gesamte Awesta aber solche Begriffe nicht kennt, so ist diese Übersetzung sicher verfehlt. Sie beruht offenbar nur auf der üblichen, ohne jede Rücksicht auf die in Frage kommenden Realien aufgestellte Etymologie.

Aber das griechische μίτος „Litze“, „Faden“ und μίτρη „Blechbinde unter dem Chiton“ hat gewiß nichts mit dem arischen Miϑra zu tun. Der Gedanke, daß ein Vertrag „binde“, ist uns zwar geläufig, nicht aber den Ariern, was man leicht durch Vergleichung der Stellen feststellen kann, in denen die arischen Verba des Bindens, *bandh-* und *si-* (*sā(y)-*) vorkommen. Eine Wurzel *mi-* „binden“ aber kommt im Arischen, so viel mir bekannt, überhaupt nicht vor. Ebensowenig kann natürlich die in der Literatur gar nicht belegte Wurzel 5 *mā-*, angeblich = „tauschen“, in Betracht kommen, um sie in die Bedeutung „einen Vertrag schließen“ umzudeuten. Auf dem schwanken Boden derartiger sachlich in keiner Weise gestützter Etymologien ist es natürlich gänzlich unzulässig, im Gegensatz zu den klaren, in den

[1] Vgl. §§ 8. 19. Selbstverständlich ist hier nicht mit Bartholomae und Wolff an Kunststücke (!) des Luxushundes zu denken. Von Luxushunden weiß das gesamte Awesta nichts, und *hūnara-* ist das Können, niemals aber ein „Kunststück“. Hier ist wieder ein Zug des modernen europäischen Gesellschaftslebens ganz naiv, ohne alle und jede Berechtigung in das Awesta übertragen.

[2] *us patəṇti.*

Texten enthaltenen Tatsachen den Grundcharakter eines arischen Gottes bestimmen zu wollen.

Miθrō-druj- „Miθra-Verletzer".

Wie bereits oben, S. 224f. angedeutet, hat dies Wort nicht die ihm von Bartholomae gegebene Bedeutung „den Miθra belügend, betrügend", sondern heißt einfach „Miθra verletzend" oder „schädigend", und ist Synonymon von *miϑro-zyā-*. Vgl. auch Yt. 10, 2, die soeben S. 220 ff. behandelte Stelle. Im Awestischen hat die Wurzel *druj-* wie im Vedischen die allgemeinere Bedeutung „schädigen", „verletzen", „Unheil stiften". Die Beschränkung auf schädigende, d. i. lügnerische Rede ist altpersisch. Das Substantivum *druj-* bezeichnet die Tätigkeit der *daēva-* im allgemeinen und bedeutet darum nicht „Lüge", sondern „Unheil", „Schädigung", Zerstörung", „Vernichtung".

Der Miθrōdruj- „Miθraverletzer" oder „Miθravernichter" ist der Friedensbrecher wie der Vertragsbrecher (V. 4, 5 usw.) und Rechtsbrecher.

Die *druj-* ist, wie wir gesehen haben, identisch mit der *nasu-* (s. oben, S. 14). Den Frieden brechen — sei es durch kriegerische Tat, sei es durch Diebstahl, Raub und andere Rechtsverletzung — wird ausgedrückt durch „den Miθra erschlagen" (s. oben, S. 220 ff.). Das Wort *miϑrōzyā-*, „Miθra schädigend", ist synonym mit *miϑrōdruj-* und steht darum in beiden Belegstellen, Yt. 10, 82 und Y. 61, 3 = 72, 3, neben diesem, wie in der zweiten der *kayaδa-* neben der *kayaδī-*, der Dieb (*tāyu-*) neben dem Räuber (*hazaŋhan-*). Im Veda und im Sanskrit haben das nominale wie das verbale *druh-* niemals die Bedeutung „Lüge" und „lügen", sondern heißen immer „Schädigung", „Vernichtung", „schädigen", „vernichten".

V. 19, 46 klagt der finstere Geist: „Denn geboren ist der Besitzer des Lichtes-des-Heils, Zaraθuštra, (der Sproß) des Hauses Pourušaspas. Wo sollen wir gegen ihn daēvisches Feuer (*aošō*) finden? Er ist der Erschlager (*snaϑō*) der *daēva-*, er der Gegenstrahler (*paityārō*) der *daēva-*, er ist die Vernichtung (*druxš*), die gegen

die Vernichtung gerichtet ist (*vīdruxš*); unterliegend sind diejenigen, welche den *daēva-* opfern, die Zersetzung (*nasuš*), die von den *daēva-* gegebene (= geschaffene), die Vernichtung (*draogō*), die falsch gesprochene".

Der Ausdruck *druxš vīdruxš* ist entscheidend; denn eine Übersetzung „die Lüge, die gegen die Lüge gerichtet ist", ist doch vollkommen ausgeschlossen [1]. Der Ausdruck bedeutet dem Sinne nach „die Vernichtung der Vernichtung", „das Unheil für das Unheil".

Der Ausdruck *draogō miϑaoxtō* „die falsch gesprochene Vernichtung" soll heißen „das falsch gesprochene Wort, welches zur Vernichtung führt". Denn das richtig gesprochene Wort ist ein Ausfluß des hellen Gedankens (*vohu manah-*) und führt zum Heil, nicht zum Unheil. Der helle Gedanke wirkt durch gute, der finstere durch böse Gedanken, Worte und Taten. Auch die Jaina haben diese aus dem Awesta so bekannte Dreiheit, auch bei ihnen ist nicht die Lüge, sondern schädigende Rede verboten. *draogəm viϑuš*, V. 4, 54, steht neben *viϑušāvaitīm* „wissend", einem Attribut des Wassers, welches der Übeltäter beim Ordal trinken muß, und heißt „die Schädigung (oder: die Vernichtung, das Unheil) kennend", diejenige nämlich, die der Unheilstifter begangen hat.

Als Adjektivum findet sich *draoga-* Yt. 19, 34. An dieser Stelle wird erzählt, daß Yima, da er im Besitze des *xvarənah-* war, den *daēva-* die guten Feuer und damit die Herrschaft entriß, worauf er selbst lange auf Erden die Herrschaft führte, während deren Mensch und Tier von Krankheit, Alter und Tod frei war. § 34 heißt es:

āaṯ yaṯ hīm aēm draoγəm vācim aŋhaiϑīm
cinmāne paiti barata,
vaēnəmnəm ahmaṯ haca xvarənō
mərəγahe kəhrpa frašusaṯ:

„Aber als er sich dazu brachte, vernichtende (oder:

[1] Bartholomae-Wolff enthalten sich darum auch einer Übersetzung.

unheilbringende) Rede, ungute, zu ersinnen, da entfernte sich von ihm das *xvarənah-* im Körper eines Vogels". Hier steht im ersten Verse *aŋhaiϑīm* neben *draoγəm*. Das Wort *haiϑya-* heißt „sein sollend", „so, wie etwas sein soll", „gut", und kann darum, auf Denken und Reden angewendet, natürlich auch im Sinne von „wahr" stehen. Aber hier ist es gewiß nicht in diesem Sinne gebraucht.

Daß Yima gelogen und deshalb das *xvarənah-* verloren hätte, erfahren wir weder im Awesta noch m. W. in der Pahlavi-Literatur. Das *xvarənah-* ist das die Herrschaft verleihende und nur der lichten Schöpfung gebührende Feuer. Sein Verlust kann nur durch einen übermächtigen Einfluß der finsteren Schöpfung, beispielsweise durch einen Abfall des Besitzers des *xvarənah-* zu dieser, eintreten. Es entspricht also durchaus dem parsischen Denken, wenn sich Yima nach Dd. 39, 16 (= SBE. 18, 127) durch den finsteren Geist zum Abfall von Ahura Mazdāh und zum Streben nach der höchsten Herrschaft verführen läßt und dadurch das *xvarənah-* verliert. Eine weitere Ausführung dieses Gedankens liegt in Firdausis „Königsbuch" I, 38 vor, einer Stelle, die Darmesteter, ZA. II, 624, Fußnote 44 zitiert. Das Awesta weiß zwar von dieser Parsentradition noch nichts; aber ihre Keime liegen im V., II, 3 f., wo erzählt wird, Yima habe sich geweigert, der *daēnā-* Mazdāhs zu gedenken und sie zu tragen. Dk. VIII, 44, 8 (= SBE. 37, 153) wenigstens deutet den Sinn dieser Stelle so: „About Aûharmazd's disclosing the religion first among mankind to Yim; its non-acceptance by Yim owing to attachment to the religion of the ancients", d. h. also wegen seiner Anhänglichkeit an die daēvische Religion.

So viel ist also klar, daß die Pahlavisten *draoγəm vācim aŋhaiϑīm* nicht im Sinne von „lügnerische, unwahre Rede" faßten, sondern im Sinne einer Rede, welche den Kult der *daēva-* und damit die Schädigung der lichten Schöpfung durch Gedanken, Worte und Taten empfahl.

Was unter der „vernichtenden Rede" in Wahrheit zu verstehen ist, von der unsere Awesta-Stelle spricht,

das ergibt sich aus den Vorwürfen, welche Zoroaster selbst Y. 32, 6 ff. gegen Yima erhebt:

„6. Wenn ein viel frevelnder Mensch sich den Ruhm erworben durch die Taten, durch die er ihn erstrebt, so gedenkst du, o Herrscher, seiner Eroberungen, bist unterrichtet durch den hellsten Gedanken. In deinem Reiche (oder: unter deiner Herrschaft), Verstand, darf nur euer Gebot gelten, und zwar zugunsten des Lichtes-des-Heils.

8. Als Verüber dieser Frevel rühmt die Überlieferung sogar Yima, Vivahvaŋts Sohn, der zur Befriedigung der zu uns (= zu den Ariern) gehörigen Sterblichen Teile des Rindes verzehrte. Bei dieser Aussonderung bin ich, Verstand, unter deiner Auswahl (= unter deinen Erwählten).

9. Als schlechter Herrscher (oder: Lehrer) hat er (Yima) seinen Ruhm vernichtet, er durch seine Befehle (oder: Lehren) des Lebens Geisteskraft (= Vernunft). Getrennt hat er von sich das Licht, die himmelslichtige Eroberung des hellen Gedankens. Mit diesem Worte meines Geistes, Verstand, klage ich euch und dem Lichte des Heils.

10. Der Mann hat seinen Ruhm vernichtet, der erklärt hat, daß man aufs finsterste betrachten müsse mit seinen Augen das Rind und das Himmelslicht, und der zu Erleuchteten die Besitzer des Unheils (oder: der Vernichtung) gemacht hat, der die Weiden entgraste und die Waffe schwang gegen den Besitzer des Lichtes-des-Heils"[1].

Demnach ist die „vernichtende Rede" Yimas Befehl, das Rind zu töten und andere Bluttaten an Wesen der lichten Schöpfung zu begehen.

Wenn Yt. 5, 90 gesagt wird, Ahura Mazdāh habe der Arədvī ihren Lauf über der Sonne, also über dem schützenden Himmelsgebirge angewiesen, in dem diese eine Öffnung ist, damit gewisse daēvische Wesen sie

---

[1] Zu dieser Strophe s. oben, S. 96.

nicht *aiwidružǡṇte*, so ist es klar, daß *aiwidružǡṇte* nicht „betrügen“, „belügen“, sondern nur „vernichten“ oder „schädigen“ heißen kann. Nach Yt. 13, 57 haben es die *daēva-* „durch ihre Feindschaft, durch ihre Anstürme“, also nicht durch „Lüge“ oder „Betrug“ verschuldet, wenn vordem die Gestirne feststanden. So setzt denn Bartholomae auch für Yt. 5, 90 zu *aiwi-druj-* die Bedeutung „Jemandem ein Arg antun“ an. Dieselbe Bedeutung gibt er dem Simplex *druj-* in Yt. 8, 5. Wenn ferner in Yt. 10, 107 Miθra jeden *družiṇtəm* sieht, nicht hört (trotzdem ihm im Awesta 1000 Ohren zugeschrieben werden), so ist es klar, daß *družiṇtəm* nicht auf Reden, sondern auf Taten zu beziehen ist und darum nicht „jeden Lügenden“, wie Bartholomae es deutet, sondern „jeden Vernichter“, „jeden Unheilstifter“ meint. In Nīrangistān 84 heißt *āvoya druyaṇti* (l. *drujaṇte*) ... *yō fraurvaixti* (d. i. *fra-uruxti*) *havahē urunō družaite* nicht mit Bartholomae: „Weh dem, der lügt ... der (weil er) mit Zerstörung seiner Seele lügt“, sondern: „Wehe dem, der vernichtet (oder: Unheil stiftet), weil er nur unter Zerstörung seiner eigenen Seele vernichtet (Unheil stiftet)“. Wenn weiter Miθra Yt. 10, 108 fragt: *kō mąm yazāite, kō družāṯ*, so ist es selbstverständlich, daß nicht mit Wolff zu übersetzen ist: „Wer wird mich verehren(!), wer betrügen?“, sondern „Wer wird mir opfern, wer mich vernichten (oder: schädigen)?“ Denn das Opfer gibt Heil, der Gegner Miθras stiftet Unheil, und die Stelle erfordert Ausdrücke, die voneinander das Gegenteil besagen.

Alle anderen Belege für das Verbum *druj-* beziehen sich auf das Handeln der Gegner Miθras gegen diesen und bedeuten, wie in der zuletzt besprochenen Stelle, gleichfalls „vernichten“ oder „schädigen“.

In keiner einzigen Stelle des Awestas hat also das Verbum *druj-* die Bedeutung „lügen“, „betrügen“, wie in keiner einzigen Awesta-Stelle das Substantivum *druj-* (*draoga-*) „Lüge“, „Betrug“ bedeutet.

II. Miθra und das Feuer des Reichtums.

Nach Ausweis der Opferformel werden alle geistigen Opferwürdigen ihres „Reichtums und ihres *xvarənah-*“ wegen verehrt. Denn die Substanz der „geistigen Opferwürdigen“ ist Himmelslicht, und Himmelslicht ist auch die Substanz des Reichtums (IIQF. VI, Sachverzeichnis S. 182 unter „Besitz“).

Als Sternhimmel spendet Miθra das Himmelslicht und den Regen; denn die Gestirne sind nach altarischer Anschauung durch das Himmelsgebirge hindurchgehende Höhlen, durch welche beide auf die Erde gelangen. S. IIQF. II.

Zu den in dieser Abhandlung angeführten Stellen sei hier hinzugefügt, daß sich die altarische Anschauung auch im Awesta noch nachweisen läßt. In der Gāθā Y. 30, 1 heißt es: „Jetzt werde ich den Suchenden die Dinge verkünden, jedes einzelne, die der Wissende in sein Denken aufnehmen muß, und die Lobgesänge für den Herrscher (*ahura-*, d. i. Mazdāh-), und die Opferlieder des hellen (*vohu-*) Gedankens, und was gut im Gedächtnis zu behalten ist, durch das Licht-des-Heiles (*aša-*), die Glut (= das Licht *urvāzā*), die da sichtbar ist durch die Lichter.“

„Die Lichter“ heißen die Sterne; vgl. IIQF. VI, 32 und 34 oben. Über *urvāzā-* s. IIQF. VII.

Auch darauf sei hier noch ergänzend hingewiesen, daß außer den Sternen nach Yt. 5, 120 auch die Milchstraße (*Arədvī*) Regen, Schnee und Hagel (?) spendet.

Als Sternhimmel spendet Miθra den Regen, die Vorbedingung für die Viehzucht. In dem Reichtum an Herden und namentlich an Rindern bestand aber der Reichtum der Ostiranier überhaupt. Da Miθra zudem der „Besitzer der breiten Rinderweide“ und Nomadenfürst ist (s. S. 191 ff. 205. 260 ff.), so ist er natürlich einer der Hauptspender des Reichtums.

Als Regenspender führt er als Hauptwaffe den Vazra- (Blitz); s. oben, S. 214 ff. Es ist also ohne weiteres verständlich, wenn es Yt. 10, 61 von Miθra heißt, er fülle die Gewässer, lasse die Gewässer fallen und die Pflanzen wachsen und furche die Äcker; denn durch den Regen ermöglicht er den Ackerbau; vgl. Yt. 13, 43. 78. Darum befinden sich unter den Opferwürdigen, welche Miθra auf

seiner Ausfahrt begleiten, nach Yt. 10, 100 auch die Gewässer und die Pflanzen.

Aus demselben Grunde ist Miθra der Besitzer und Spender der Rinderweide (Yt. 10, 60), der Herden und der Butter (Yt. 10, 65) und wird darum in G. 1, 2f. 10 zusammen mit Rāman und mit Visya verehrt (s. S. 119. 258).

Andererseits „zerschmeißt" Miθra die den Mißwachs verursachenden Pairikā (die Sternschnuppen); s. oben, S. 199 f.

Da Reichtum und Viehbesitz, wie bereits gesagt, für die Ostiranier identisch sind, so bedarf es keiner weiteren Erklärung dafür, daß Miθra nach Yt. 10, 108 den Reichtum überhaupt verleiht. Daß er mit allem Reichtum ausgestattete Häuser spendet, haben wir bereits S. 206 gesehen.

Diejenige Form des Himmelslichtes, welche im Reichtum besteht, wird in Yt. 17 und sonst unter dem Namen Aši verehrt. Wenn nun diese Aši in Yt. 10, 68 als Miθras Wagenlenkerin erscheint, oder wenn es Yt. 17, 2 heißt: „Wer der Aši mit Opfergaben opfert, der opfert Miθra mit Opfergaben", so ist auch das nach dem Gesagten ohne weiteres verständlich.

Ebenso verständlich ist es, wenn Miθra nach Yt. 10, 110 über seine Gegner durch Entziehung des Reichtums die Armut verhängt.

III. Miθra und das Feuer der geistigen Tätigkeit.

Das Feuer der Erkenntnis, als kosmische Potenz wie als individuelles Herzensfeuer dem vedischen *bráhman*-entsprechend, ist die *daēnā-*; s. IIQF. VI, 95 ff. Auch dieses Feuer also besitzt und verleiht Miθra. Die den Mazdāh-Opferern gehörige *daēnā* bereitet ihm die Pfade (Yt. 10, 68). Er strahlt sie mächtig über die Erde aus (Yt. 10, 64), und durch diese seine *daēnā-* erleuchtet, entschieden sich Ahura Mazdāh und die übrigen geistigen Opferwürdigen für das Licht-des-Heils (Yt. 10, 92). Miθra ist darum allwissend (Yt. 10, 24. 27. 35. 46. 60. 141. 148), ist sogar der „Geisteskräftigste unter den Zuteilern" (*baγa-*, s. S. 8 und 146 f.) Yt. 10, 140 f., und seine auf seiner Geistigkeit

beruhende Geisteskraft wird Yt. 10, 107 im Sinne der Klug- und Weisheit besonders betont.

Von den 10000 Kriegslisten, die er besitzt, und davon, daß er selbst nicht überlistet werden kann, ist bereits oben, S. 208, die Rede gewesen.

Wenn, wie wahrscheinlich, das Beiwort *vyāxana-* „zur Versammlung gehörig" mit Bartholomae im Sinne von „beredt" zu deuten ist, so eignet Miθra nicht nur gewöhnliche (Yt. 10, 25. 61), sondern die höchste Beredsamkeit (Yt. 10, 65).

Das höchste Wissen ist für die Arier das der Opferlieder und derjenigen Texte, die, wenn auch nicht ursprünglich zu Opferzwecken gedichtet, als Opferlieder verwendet wurden (*mąϑra-*). Wie ein Leib Sraošas, Vīštāspas und der vollkommenen Opferpriester, so besteht auch ein Leib Miθras aus diesen Liedern (Yt. 10, 25). Da diese Lieder den Ariern als wirkliches Feuer gelten, das ja die Substanz der geistigen Opferwürdigen bildet, so wäre nichts verkehrter, als in solchen Angaben „Metaphern" zu sehen.

So ist Miθra denn auch der Spender des guten Denkens (Yt. 10, 34), des Wissens, des Verstandes, der Erleuchtung und des Liedes (*mąϑra-*), Yt. 10, 33.

Über seine Feinde aber bringt er Betörung (Yt. 10, 23), und ihre Lieder macht er wirkungslos (Yt. 10, 20 f.).

IV. Miθra und das Seelenfeuer.

Nach arischem Glauben stammen die Seelen, deren Substanz Himmelsfeuer ist, aus dem Feuerhimmel und kehren unter günstigen Verhältnissen nach dem Tode in ihn zurück. Auf dieser Anschauung beruht, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, die *bráhman*-Lehre der Upanišaden. Sie ist aber bereits im ṚV. wie im Awesta vorhanden.

Indem ich das Nähere einer Gesamtdarstellung der awestischen Weltanschauung („Religion") vorbehalte, führe ich hier nur diejenigen Stellen an, in denen Miθra als Ausstrahler der Seelen, als Hüter der Seelen in ihrem irdischen Dasein und als Verleiher des eschatologischen

Feuers oder, mit anderen Worten, als Verleiher der Seligkeit im Feuerhimmel bezeichnet wird.

Yt. 10,8 wird so zu verstehen sein, daß nicht Miθra, sondern *Ātar* der Spender der Nachkommenschaft ist, wie ihm nach Vr. 16,1 *alle* Opferwürdigen, also auch die Menschen, Tiere und Pflanzen der lichten Schöpfung entstammen.

Aber nach Yt. 10,65 ist *Miθra* der Spender der Söhne und des irdischen wie des ewigen Lebens, und Yt. 10,108 fragt er: „Wem soll ich künftig angeborene (d. h. echte) Nachkommenschaft aus dem Himmelslicht ausstrahlen?“ (Vgl. IIQF. VI, 14).

In seinem Zuge befinden sich darum auch die Fravaši (Yt. 10,100).

Ganz entsprechend vernichtet er die Nachkommenschaft derer, die ihn befehden (Yt. 10,110).

Wenn er Yt. 10,33 um „guten Zustand der Seele“ gebeten wird, so kann sich das natürlich nur auf die im irdischen Leibe verkörperte Seele beziehen.

Aus diesen Anschauungen heraus ist es wohl auch zu erklären, wenn Miθra nach Yt. 10,55. 74 den Menschen die normale Lebenszeit verleiht, wie dies demselben Wortlaut zufolge in Yt. 8,11 der Stern Tištriya tut, der ja nur ein Teil Miθras ist.

Nach Zoroasters Lehre sind die Saošyaṇt, „diejenigen, welche (die Sterblichen) in Himmelsfeuer verwandeln werden“, alle diejenigen, welche seine Lehre annehmen und fördern, also außer Mazdāh und ihm selbst vor allem die Fürsten, die ihm anhangen, aber auch alle anderen „Besitzer des Lichtes-des-Heils“. Auch im *jüngeren* Awesta begegnet diese Anschauung; vgl. Vr. 5,1. 11,13. Y. 61,5 usw. Aber in der synkretistischen Natur des jüngeren Awestas ist es begründet, daß auch die alten devischen Anschauungen in ihm zum Ausdruck kommen, nach denen *bestimmte* geistige Yazata die himmlische Seligkeit, d. h. den Aufenthalt im Feuerhimmel, verleihen. Zugleich zeigen einige Stellen, daß man sich den Feuerhimmel manchmal nur noch als *Licht*himmel dachte,

also ohne die *Glut*. Auch hier stehen einander verschiedene Anschauungen gegenüber.

Zu den in das jüngere Awesta als kanonisch aufgenommenen devischen Anschauungen gehört es, wenn Haoma als Verleiher des ewigen Lebens im Lichthimmel gilt. Neben ihm ist es, wie Yt. 10 zeigt, *Miθra*, der seinen Getreuen den Lichthimmel eröffnet und ihn seinen Verletzern entzieht.

Miθras Wohnung ist mit der Ahura Mazdāhs und Sraošas identisch und wird bald auf dem Himmelsgebirge (Harā, Haraitī) stehend gedacht, bald mit diesem, das dann als Gebäude aufgefaßt wird, gleichgesetzt. In Yt. 13,2 wird der „Felsen“ (*asman-*), d. h. das Himmelsgebirge Harā = Haraitī, mit einem Palaste (*vīs-*) *verglichen*.

Nach Yt. 10,44 ist Miθras Wohnung „breit wie die Erde, ausgebreitet über das knochenbegabte Leben, groß, ohne Enge, strahlend, breit bei dem breiten Unterkommen.“ Unter letzterem kann nur der Aufenthalt der Seligen verstanden werden.

Nach § 50 steht sie „über der himmelslichtigen Harā, der viele Ausläufer besitzenden, strahlenden, wo es keine Nächte, keine Finsternisse, keinen kalten Wind und keinen heißen, keine Krankheit gibt, die Viele tötet, keine von den *daēva-* gegebene Fesselung (vgl. oben, S. 20ff.); auch gehen keine Nebel aus von der himmelslichtigen Haraitī“. Diese Schilderung des Himmelsgebirges steht wörtlich so auch Yt. 12,23. Sie erinnert an die Beschreibung des Seelenwegs in Haδōxt-Nask 2 und an die des Varas Yimas, V. 2.

Nach Yt. 10,50 hat Ahura Mazdāh für Miθra das Haus gebaut; nach Yt. 10,28 dagegen hat Miθra selbst, wie an anderer Stelle die Fravaši, „die Säulen des himmelslichtig gebauten (= aus Himmelslicht gebauten) Hauses auseinandergestützt.“ Hier wird also das Himmelsgewölbe selbst als das „Haus der Glut“ (*garō nmānəm*) gedacht, wie „Ahuras Haus“ nach V. 13,49 auf der Erde aufsteht.

Wenn es Yt. 10,66 von Miθra heißt, er vereinige „die Vielen, die Besitzer des Lichtes-des-Heils, die Mazdayasnier“, so kann sich das nur auf die eschatologische Vereinigung im Feuerhimmel beziehen; denn wäre hier an

irdische Menschen gedacht, so wäre die hinzugefügte Einschränkung nicht am Platze, da das Himmelsgewölbe ja alle Menschen umschließt.

Dazu stimmt Yt. 10,30, wo ausdrücklich gesagt wird, Miθra verleihe seinen Verehrern das Haus, das treffliche Frauen, Kriegswagen, Teppiche (?) besitze, „das himmelslichtigste, himmelslichtgebaute". Die Stelle ist deswegen wichtig, weil sie uns zeigt, daß in ihr ganz im vedischen, also dēvischen Sinne das Leben im Jenseits als ein Leben höchster sinnlicher Genüsse gedacht wird. Vgl. die Indog. Forschungen XLI (1923), 193 gegebenen Nachweise.

So wird denn Miθra auch Yt. 10,77 zum Opfer geladen, „auf daß wir durch dich (oder: mit dir) rings bewohnen im langen (= ewigen) Wohnen die gut zu bewohnende, himmelslichtige Wohnstatt (*bərəγmya-šaētəm*)".

Dementsprechend erhält Miθra Yt. 10,25 die Beiwörter *dātō-saoka-, vahmō-sandah-, bərəzant-*: „Spender der Himmelsglut, Licht strahlend, himmelslichtig". Er wird gebeten um „das gute Leben und den Besitz des Lichtes-des-Heils" (Yt. 10,33); beides sind Ausdrücke für das ewige Leben im Feuerhimmel. Yt. 10,65 heißt er „der Spender des Lebens, der Spender des guten Lebens, der Spender der Eigenschaft des Besitzers des Lichtes-des-Heils". Yt. 10,5 wird gebetet: „Er komme uns zum guten Leben, und er komme uns zum Besitze des Lichtes-des-Heils", Yt. 10,93: „Darum, für beide Leben, für beide Leben wollest du uns von obenher schützen, o Miθra, Besitzer der breiten Rinderweide, für dieses knochenbegabte Leben und für das, welches das geistige ist". Ist er doch der *yaož-dātar-*, d. h. der Besitzer des Himmelsfeuers, mit dem er seine Getreuen umhüllt, um sie dadurch gegen alles daēvische Feuer zu feien (Yt. 10,92). Wenn man ihm darum Opfergaben bringt, so gelangt man in sein Haus (Yt. 10,136).

Aber keinem der Miθraverletzer gibt er den Lohn (*mīždəm*), Yt. 10,62. Da das Wort *mīžda-* vorwiegend im eschatologischen Sinne gebraucht wird, so ist auch unter diesem Lohne ohne Zweifel das ewige Leben zu verstehen.

Ebenso ist es im eschatologischen Sinne zu verstehen, wenn es Yt. 10,3 heißt, Ātar gebe denen den geradesten Weg, die Miθra nicht verletzen, oder Yt. 10,27, Miθra trage denen, welche zu den Mächten der Finsternis halten, die geradesten Wege weg; vgl. Y. 68,13: „das Suchen und Finden des geradesten Weges, welcher der geradeste ist nach dem Lichte-des-Heils und dem leuchtendsten Leben der Besitzer des Lichtes-des-Heils, nach dem strahlenden, alles gute Feuer besitzenden"[1], und Yt. 10,105, wo der Miθraverletzer „der Besitzer des schlechten *xvarənah-*" ist, „welcher vom geradesten (Wege) abgegangen ist".

Die Sonne dagegen wird im Awesta nirgends zur Eschatologie in Beziehung gesetzt.

Miθras Verhältnis zu anderen geistigen Opferwürdigen.

Miθra und Ahura Mazdāh.

Die Dualverbindungen Miθra Ahura und Ahura Miθra.

Ny. 1,7 = 2,7, Yt. 10,113 und Yt. 10,145 = Ny. 2,12 steht der Vers *miϑra ahura bərəzanta* „Miθra und Ahura, die beiden Himmelslichtigen". Von diesen Stellen gehören Ny. 1,7 (s. oben, S. 128) = 2,7 und Yt. 10,113 näher zusammen, da dem gleichlautenden Verse an diesen Stellen[2] der Vers *taδa nō jamyāt avanhe* („Dann möge er uns zu Hilfe kommen") vorausgeht. In diesem Verse steht also der Singular des Verbums statt des zu erwartenden Duals.

---

[1] Darum werden die Gewässer gebeten (die ja Miθra spendet). Wenn gerade Miθra als Spender des geradesten Weges genannt wird, so hat diese seine Eigenschaft ursprünglich wohl einen anderen, als den eschatologischen Sinn; s. unten, S. 266.

[2] Ny. 1,7 = 2,7 ist nach Ausweis der besten Hss. wie des Metrums gegen Geldners Text wie im Yt. *taδa* statt *tat* zu lesen.

Yt. 10, 145 = Ny. 2, 12 lautet:

miϑra ahura bərəzanta
aiϑyejaŋha aṣ̌avana yazamaide
strəušca måŋhəmca hvarəca
urvarå paiti barəsmanyå;
miϑrəm vīspanąm dahyunąm
daiŋ́hupaitīm yazamaide.

Die Übersetzung s. oben, S. 173.

Diese Stelle liegt offenbar der oben, S. 101, übersetzten Yasna-Stelle, Y. 6, 10 = 17, 10 = 59, 10 zugrunde, in der aber die vierte Zeile ein Zehnsilbler ist: *urvarāhu paiti barəsmanyāhu*: „bei den das Baresman bildenden Pflanzen".

Dieselbe Abweichung, außerdem aber eine andere Einleitungsformel zeigt V. 2, 11 (s. zu der Übersetzung von Y. 6, 10, oben S. 101).

Durch veränderte Formeln und veränderte Kasus, durch Hinzufügung des Sternes Tištriya, durch Einfügung von Beiwörtern der Sterne, des Mondes und des *Himmelslichtes (= Sonne) und Nichterwähnung der das Baresman bildenden Pflanzen endlich unterscheidet sich davon Y. 1, 11, 3, 13, 4, 16, 7, 13, 22, 13 (Übersetzung oben, S. 108).

Allen angeführten Yasna-Stellen gemeinsam ist die Umstellung der Glieder des Dual-Kompositums in *ahura miϑra* bezw. *ahuraēibya miϑraēibya*.

Der Singular des Verbums nach dem Dualkompositum des Namens in Ny. 1, 7 = 2, 7 und Yt. 10, 113 zeigt uns, daß dem Dualkompositum die Anschauung zugrunde liegt, nach der die in ihm genannten beiden „geistigen Opferwürdigen" eine Einheit bilden. In Ny. 1. 2, 7–9 wird zunächst Miθra angerufen, „der Länderherr aller Länder, den Ahura Mazdāh herausgegeben (*fradaϑat*, wohl im Sinne von „geschaffen"; s. oben, S. 146 zu Yt. 10, 50, Fußn. 1) hat als denjenigen, der von allen geistigen Opferwürdigen das meiste *xvarənah-* besitzt; dann als Einheit im Dualkompositum Miθra und Ahura, die beiden himmelslichtigen; dann das *leuchtende Himmelslicht (*hvarə xšaētəm*), der unsterbliche Reichtum, der Besitzer feuriger Rosse; dann in vier gesonderten Opferformeln Tištriya, jedesmal in gesonderter Eigenschaft, das erstemal als Besitzer des festen,

d. h. unverletzlichen Auges (= Lichtes, IIQF. VI, 32; oben S. 43), das zweitemal ohne jedes Beiwort, also mit allen seinen (bekannten und etwa unbekannten) Eigenschaften, das dritte und vierte Mal als Besitzer des Reichtums und des *xvarənah-*, und in der vierten Formel wird er ausdrücklich als Stern bezeichnet. Zwischen die zweite und dritte Anrufung Tištriyas ist die seiner Frauen, der Tištryaēnī, eingeschoben, zwischen die dritte und vierte die des von Mazdāh gegebenen Sternes Vanaṇt. Darauf folgt die Anrufung anderer, mit Miθra und Ahura in loserer Verbindung stehender „Opferwürdiger". Man opfert also der Naturkraft in allen ihren verschiedenen Erscheinungen, in ihren verschiedenen Teilen und ihren Verbindungen mit anderen Naturkräften.

Zu demselben Ergebnis führt eine Betrachtung der anderen angeführten Stellen. Denn in Yt. 10, 145 = Ny. 2, 12, in Y. 6, 10 = 17, 10 = 59, 10, Y. 2, 11 steht das Miθra und Ahura zu einer Person vereinigende Kompositum an der Spitze, und dann werden die Bestandteile genannt, die Sterne, der Mond, das *Himmelslicht = Sonne, und Miθra, dieser als „Länderherr aller Länder", aber doch sogleich hinter den Gestirnen. In den Yasna-Stellen werden das Dualkompositum, die Gruppe der Gestirne und Miθra als Herr der Länder je durch dieselbe Opferformel besonders eingeführt.

In Y. 1, 11 usw. werden alle unter dieselbe Opferformel zusammengefaßt, aber Miθra wird auch hier außerhalb des Dualkompositums noch besonders erwähnt.

Die Dualkomposita fassen zwei Einzelwesen zu einem Gesamtwesen zusammen. *pasu vira*, „die beiden, Vieh und Mannen" hat denselben Sinn wie *gaēϑā-*, das Vieh samt den Mannen, die das Besitztum eines Herren bilden; *haurvata amərətāta*, „die beiden, die Unversehrtheit und die Unsterblichkeit", bedeutet „die mit Unversehrtheit verbundene Unsterblichkeit" (s. IIQF. VI, 152); *dyā́vā pṛthivī*, „die beiden, der Lichthimmel und die Erde", ist im Vedischen ein Ausdruck für die ganze Welt.

In der arischen Zeit betrachtete man die Naturkräfte als die *devá-* und, wie wir in der Einleitung sahen,

als Personen, da der Begriff „Sache" noch nicht vorhanden war. Die *devá-* (auch Wind, Wasser usw.) sind verschiedene Arten des guten Feuers. Wenn man zwei derselben im Dualkompositum zu einer Einheit zusammenfaßte, so wollte man dadurch ihr Wesen zu einer Einheit zusammenschließen, also ihre Macht, deren Schutz man für sich begehrte, summieren (vgl. über solche Kollektivpersonen oben, S. 82).

Wie in den angeführten Awesta-Stellen erst Miθra und Ahura als Gesamtperson, dann ihre Teilpersonen, die Gestirne als die Miθras, die Sonne als die Ahuras, und schließlich Miθra selbst besonders angerufen werden, so findet sich die gleiche Erscheinung im Ṛgveda. VII, 35, 1 z. B. ruft die in Dualkompositis zusammengeschlossenen Einheiten Índra-Agní, Índra-Váruṇa, Índra-Sóma, Índra-Pūṣán an. Außerdem aber werden in demselben Liede dieselben *devá-* noch als selbständige Wesen angerufen: Índra in Str. 6, Agní in Str. 4, Váruṇa in Str. 6, Sóma in Str. 7, Pūṣán in Str. 9.

In der indischen Mythologie hat dies bekanntlich zu Zusammenfassungen wie Hari und Hara, Śiva und Pārvatī in eine Person geführt, die bildlich ganz schematisch so dargestellt werden, daß je eine Körperhälfte der einen Person einschließlich der Kleidung und des Schmuckes mit der der anderen zu einer Gesamtperson vereinigt wird. In der Trimūrti werden sogar die drei höchsten *devá-* zu einer Einheit zusammengefaßt. Im Awesta zieht das Yasna-Opfer aus solcher Anschauung die letzten Folgerungen. Denn der Gedanke, der diesem Opfer zugrunde liegt, ist der, die lichte Schöpfung durch Vermischung der Kräfte ihrer Einzelwesen zu einer gewaltigen Gesamtmacht zusammenzuschließen und diese auf die Menschen zu übertragen, um sie so gegen die Mächte der finsteren Schöpfung zu feien.

Bartholomae spricht wohl nur die herrschende Ansicht aus, wenn er im Altiranischen Wörterbuch, Sp. 1185, Note 4 zu der Dualverbindung *Miϑra Ahura* bezw. *Ahura Miϑra* bemerkt: „Zweifellos eine aus arischer Zeit

stammende Verbindung." Für mich duldet es keinen Zweifel, daß hier ganz unmöglich eine bereits arische Verbindung vorliegt.

Denn erstens wird das Wort *ahura-*, das wie das entsprechende vedische Wort *ásura-* Appellativum ist und im Ṛgveda wie im Awesta „Herrscher" bedeutet, erst in nachzoroastrischer Zeit zu einem Bestandteil des Namens Ahura Mazdāhs. Einen arischen „Gott" namens Ahura hat es niemals gegeben. S. IIQF. VI, Beiheft, S. 49. Es gehört zu den mancherlei Unverständlichkeiten des Altiranischen Wörterbuchs, wenn Bartholomae, Sp. 285 ff. zwei verschiedene Wörter *ahura-* ansetzt, von denen das erste „Gott", das zweite „Herr, Machthaber, Fürst" bedeute. In Wirklichkeit bedeutet das Wort *ahura-* niemals „Gott", sondern immer nur „Herrscher", und wird von Zoroaster dem höchsten von ihm gelehrten Wesen, Mazdāh- = νοῦς, beigelegt, weil er diesem die Herrschaft über das Weltganze zuschreibt. Das ganze jüngere Awesta kennt noch die eigentliche Bedeutung des Wortes, wie sich schon daraus ergibt, daß hier nicht, wie in den meisten Achämenideninschriften und dann im Mittelpersischen, *ahura* mit dem Namen Mazdāh zu einem Worte vereinigt ist. Die zahlreichen Belege, die das Wort *ahura-* als Bezeichnung menschlicher Herrscher enthalten (Altir. Wb., Sp. 293), das Kompositum *ahurō-puϑra-* „der Sohn des Herrn, Fürsten" (Sp. 295) und sein Synonymon *ahuirya-* „Fürstensohn" (Sp. 347) lassen daran gar keinen Zweifel aufkommen. Andererseits wird das Wort nicht allgemein auf die „Götter" angewendet, wie man doch erwarten müßte, wenn seine Bedeutung „Gott" wäre, sondern mit ganz wenig Ausnahmen ausschließlich als Bezeichnung ihres höchsten Beherrschers, Ahura Mazdāh. Außer diesem werden nur noch Miθra (Yt. 10, 25. 69) und der „Enkel der Gewässer", *apąm napāt*, *ahura-* genannt, letzterer Y. 1, 5. 2, 5. 65, 12.

Daß das Wort zur Bezeichnung Miθras, des „Länderherrn aller Länder" (s. S. 204; vgl. auch 205 ff.) verwendet wird, bedarf keiner weiteren Begründung. Ebenso selbstverständ-

lich ist es, daß „der Enkel der Gewässer“, das Blitzfeuer, das im Himmelssee wohnt, durch *ahura-* als „der Herrscher“ bezeichnet wird. Denn nach Yt. 19, 51 nahm er das *xvarənah-*, das Herrschaftsfeuer, an sich, dessen sich Ahura Mazdāhs und des finsteren Geistes (*aŋra-mainyu-*) Boten vergebens zu bemächtigen versucht hatten. Die Stellen, in denen der „Enkel der Gewässer“ *ahura-* „Herrscher“ genannt wird, lauten, wie folgt. Y. 1, 5: „Ich weise es (das Opfer) zu, ich lasse es zubereiten für den himmelslichtigen Herrscher (*bərəzatō ahurahe*), den Enkel der Gewässer, und das von Mazdāh gegebene Wasser“. Y. 2, 5: „Zu dieser Opfergabe und zu diesem Barəsman hole ich herbei, um ihm zu opfern, den himmelslichtigen Herrscher, den die Herrschaft verleihenden (*xšaϑrīm*, wörtlich: „zur Herrschaft Gehörigen“), den leuchtenden (*xšaētəm*) Enkel der Gewässer, den Besitzer feuriger Rosse (*aurvaṭ-aspəm*)“. Y. 65, 12: „Darum (bitte ich dich,) himmelslichtiger Herrscher, die Herrschaft Verleihender, Enkel der Gewässer, Besitzer feuriger Rosse“.

Steht somit die Bedeutung von *ahura-* „Herrscher“ fest, so ist durch sie bereits eine arische Herkunft des Dualkompositums *Ahura Miϑra = Miϑra Ahura* ausgeschlossen. Auch zeigt ja die noch freie Stellung beider Glieder des Kompositums, daß es sich hier um keine feste, also alte Verbindung handeln kann.

Daß dies nicht der Fall ist, beweist auch der Ṛgveda, in welchem das Wort *ásura-* häufig belegt ist. Auch hier ist es nicht Eigenname, sondern heißt „Herrscher“ und wird zur Bezeichnung der höchsten göttlichen, menschlichen und dämonischen Herrscher gebraucht. Obwohl nun im Ṛgveda die Dualkomposita unvergleichlich viel häufiger sind, als im Awesta, erscheint das Wort *ásura-* auch nicht in einem einzigen Falle in einem Dualkompositum. Man sieht also, daß die Annahme, *Ahura Miϑra = Miϑra Ahura* sei eine bereits arische Dualverbindung, aller und jeder Grundlage im Awesta wie im Veda entbehrt.

Die stehende Dualverbindung im ṚV. ist *mitrā́ váruṇā*, immer ohne jede Ausnahme mit dieser Stellung der Glieder. Und diese Stellung finden wir schon in den berühmten Verträgen von Boghazköi, die der Mitanni-König Mattiuaza um 1380 v. Chr. mit dem Hettiterkönig Subbiluliuma abschloß.

Daß diese Verbindung alt war, zeigt ja auch der allseitig zugegebene Umstand, daß im ṚV. die Persönlichkeiten Mitrás und Váruṇas so in einander übergegangen sind, daß es mit den ṛgvedischen Materialien, in so großen Mengen sie auch vorhanden sind, nicht möglich ist, diese beiden *devá-* voneinander zu scheiden und ihre ursprüngliche Natur zu bestimmen. In den Hauptzügen stimmen sie zu dem awestischen Miθra; aber der Hauptträger dieser Züge ist im ṚV. Váruṇa-, hinter dem Mitrá zurücktritt.

Ganz anders liegt die Sache im Awesta. Hier tritt, wie wir gesehen haben, Miθras Natur in aller Schärfe hervor. Nichts ist verschwommen an ihm; alle seine Eigenschaften und Tätigkeiten erklären sich aus seinem Naturcharakter. Den vedischen Stämmen kann er nicht entlehnt sein. Dazu ist der vedische Mitrá zu unbestimmt. Auch wäre es völlig unbegreiflich, daß man den Mitrá-Kult entlehnt, dagegen den Váruṇa-Kult abgelehnt hätte, zumal ja eben Váruṇa als der entschieden Stärkere der beiden im ṚV. vereinigten *devá-* erscheint. Ein Übergang zum Kulte eines bisher nicht verehrten „Gottes“ aber findet natürlich nur statt, wenn man ihn für den Mächtigeren hält. Das ganze jüngere Awesta zeugt dafür, daß seine Verehrung der „geistigen Opferwürdigen“ durch die bitteren Notwendigkeiten des Lebens bestimmt wurde, und daß man sich keinen Augenblick besann, zu Kulten zu greifen, die Zoroaster selbst auf das heftigste bekämpfte, wenn man sich von ihnen Erfolg gegen die Bedrängnis der unaufhörlich mordenden und plündernden Feinde versprach.

So kann also Miθra kaum etwas anderes sein, als eine bei gewissen arischen Stämmen seit alters, d. h. seit arischer Zeit, verehrte Naturmacht, und die Trennung

dieser von den später vedischen Stämmen muß stattgefunden haben, bevor die Verbindung Mitrás und Váruṇas zu einer Einheit stattgefunden hatte. Das Nähere über die Einführung des Miθra-Kults in Ostiran s. unten, S. 260ff.

Der Ahura, der an den angeführten Stellen im Dualkompositum mit Miθra erscheint, kann nach alledem nur denjenigen Opferwürdigen bedeuten, der immer im Awesta gemeint ist, wenn kein Eigenname dabei steht, der Herrscher der Welt, Mazdāh. Man lese Stellen wie Yt. 10, 139 und frage sich, ob es schon an sich möglich ist, den dort genannten Ahura von dem in § 145 genannten zu trennen. Wen nicht Theorie gegen die klaren Tatsachen der Texte blind macht, der wird dies, glaube ich, für ausgeschlossen halten[1].

Es fragt sich nun, wie das jüngere Awesta dazu kam, Ahura Mazdāh mit Miθra im Dualkompositum zu verbinden.

Wenn wir nicht von Theorien, sondern von den Tatsachen ausgehen, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein.

Die Angaben des Ṛgvedas lassen daran keinen Zweifel aufkommen, daß der größte Teil seiner Lieder in Ostiran und zwar auf einem Gebiete entstanden ist, das etwa im Halbkreis das Gebiet umschloß, welches von den awestischen Stämmen bevölkert war (s. IIQF. VI, Beiheft S. 16). Daß die vedischen und die awestischen Stämme miteinander in fortwährenden Kämpfen lebten, ergeben die beiderseitigen Texte. Die ganze Lehre Zoroasters, seine Bekämpfung der *devá-*, die Gleichsetzung der alten Lichtmächte mit denen der Finsternis, ihre Ersetzung durch alles beherrschende Kulturmächte, deren oberster Herrscher der Verstand (*mazdāh-*, νοῦς) ist, ist psychologisch und historisch überhaupt nur aus dem kriegerisch-politischen Gegensatz zu den vedischen Stämmen zu erklären.

[1] Wenn Bartholomae mit der Annahme im Rechte ist, daß Y. 51, 3 *ahurō aṣ̌ā* Dualkompositum ist, so spricht auch diese Stelle gegen seine oben angeführte Meinung.

Nun haben wir bereits gesehen, daß die Dualverbindung *Miϑra Ahura* im Vergleich zum vedischen Mitrā́ Váruṇā unvergleichlich seltener ist, und wir konnten alle Yasna- und die meisten anderen Stellen auf eine Stelle des 10. Yašts zurückführen. Da liegt denn doch die Annahme nahe, daß diese Dualverbindung im Awesta in Reaktion gegen den vedischen Dual Mitrā́ Váruṇā geschaffen worden ist. Man wollte den Verehrern Váruṇas, welche ihren Váruṇa mit Mitrá verbanden, eine mindestens gleiche Macht entgegensetzen und stellte ihnen darum die Einheit Miθra-Ahura entgegen.

Zoroaster hatte die *daēva-*, d. i. die Naturmächte, bekämpft. Aber das ganze jüngere Awesta ist seinem Wesen nach überwiegend daēvisch (s. oben, S. 8). Den Mittelpunkt seines Kults bilden Haoma- und Tieropfer, der Kult der Naturmächte, wie bei den vedischen Stämmen. Der Ausdruck *daēva-* für die verehrten Mächte ist seit Zoroaster zwar verpönt; aber diese Mächte selbst sind die alten *daēva-*, für die man nur andere Bezeichnungen (*baγa-*, *aməṣ̌a- spəṇta-*, *mainyava- yazata-*) gewählt hat. Die *devá-* zu schmähen, ist Pflicht (*nāismi daēvo* usw. Y. 12, 1), und die vedischen Stämme bezeichnen die Zoroastrier deswegen als *devanid-* „Schmäher der *devá-*", oder kurz als *níd-* „Schmäher". Trotzdem sind die regenspendenden Himmelsmächte, die Gewässer, die Pflanzen, Haoma und alle die übrigen verschiedenen, mit anderer Materie vermischten oder unvermischten Feuerarten diejenigen Mächte, welchen Mazdayasnier wie vedische Stämme ihre Verehrung widmen, und die mazdayasnischen Stämme fügen sogar noch Naturmächte hinzu, deren Kult bei den vedischen Stämmen zurücktritt oder gänzlich fehlt, wie den des Himmelsstromes Arədvī (= der Milchstraße), der Gebirge, der Gestirne.

Auch die von Zoroaster gelehrten Wesen können sich die Verfasser des jüngeren Awestas nicht anders denn als Naturgewalten, den alten **daivá-* entsprechend, vorstellen. Man schließt zunächst die wichtigsten derselben zu einer Gruppe, den *aməṣ̌a- spəṇta-*, zusammen, obwohl der Ausdruck *aməṣ̌a- spəṇta-*, „erleuchtete Unsterbliche", da-

neben in der allgemeineren Bedeutung als Bezeichnung der „geistigen Opferwürdigen“ bestehen bleibt; denn nach Vr. 8, 1 ist die Zahl der *aməša- spəṇta-* „50 und 100 und 1000 und 10000 und unzählige (wohl im Sinne von 100000) und noch mehr als das“. Schon das jüngere Awesta führt einen Teil der *aməša- spəṇta-* in Naturgottheiten über, so *xšaϑra- vairya-* „die erwählenswerte Herrschaft“ = Metalle, *ārmaitī-* „Viehzucht der Seßhaften“ = Erde, *haurvatāt-* „die Unversehrtheit“ = Wasser, *amərətāt-* „die Unsterblichkeit“ = Pflanzen.

Ahura Mazdāh ist es im jüngeren Awesta nicht anders ergangen. Bei Zoroaster ist er der im Lichthimmel herrschende Verstand, seiner Substanz nach Feuer wie dieser. Aber selbst Zoroaster vermag sich von den überkommenen Anschauungen nicht so völlig zu befreien, daß er ihm nicht wenigstens an einer Stelle, Y. 30, 5 „die festesten Himmel“ als Gewand zuschriebe. Es ist klar, daß ihm hier die alte Anschauung vom Himmelsfelsen vorschwebt. Das jüngere Awesta dürfte Ahura Mazdāh zunächst etwa im Sinne des arischen *Dyú-* „Lichthimmel“ aufgefaßt haben, in dem sich die himmlischen Gewässer befinden, die er spendet. Wir haben oben eine Stelle, Y. 68, 22 = Ny. 1. 2, 5, angeführt, in welcher die Gestirne im allgemeinen Mazdāhs Augen sind. Schon im Yasna haptaŋhāiti, Y. 38, 3 f., heißen die Gewässer *ahurānīš ahurahyā*, was nichts anderes bedeuten kann, als „die Gemahlinnen des Herrschers (= Mazdāhs), des Herrschers Töchter“ [1], und das ist auch sonst im jüngeren Awesta eine Bezeichnung der Gewässer (s. Altir. Wörterbuch, Sp. 195).

Wenn aber Ahura Mazdāhs Auge nach Y. 1, 11 = 3, 13 = 4, 16 = 7, 13 = 22, 13 = S. 1. 2, 1 die Sonne ist, während Miθra 10000 Augen zugeschrieben werden, so

[1] Wenn Bartholomae Sp. 195 *ahurānī-* als Patronymikon erklärt, so ist das ganz sicher falsch. Die Bildungen auf *-ānī* bezeichnen immer die Ehefrauen; vgl. ved. *ūrjā́nī-*, *varuṇānī́-*, *araṇyānī́-*, *mudgalā́nī-*, *purukútsānī-*, *uśīnárāṇī-*, *indrāṇī́-*; ganz abgesehen davon, daß *ahura-* kein Eigenname ist. Es ist natürlich an die altarische Inzestehe zu denken.

ist Ahura Mazdāh hier offenbar zum Taghimmel geworden. Ja die Entwicklung geht noch weiter. War der Satz „Ahura Mazdāh blickt herab“ gleichbedeutend mit „die Sonne scheint“, so mußte das notwendig zur Gleichsetzung Ahura Mazdāhs mit der Sonne führen. Diese Gleichsetzung liegt schon Yt. 13, 81 vor (s. Übersetzung oben, S. 106f.). Bei einem in Ostturkestan lebenden iranischen Stamme ist der Bedeutungswandel abgeschlossen, indem bei ihm *urmaysde* zum Appellativum mit der Bedeutung „Sonne“ geworden ist.

Unter den von Sir Aurel Stein auf seiner in den Jahren 1906—1908 durchgeführten zentralasiatischen Forschungsreise in den „Hallen der 1000 Buddhas“ gefundenen handschriftlichen Schätzen (vgl. Stein, Ruins of desert Cathay II, 24 ff.) befindet sich nämlich eine in einer iranischen Sprache (Altkhotanisch) geschriebene Handschrift, welche eine Übersetzung des buddhistischen Textes Vajracchedikā enthält. Diesen Text hat Sten Konow mit einer Einleitung, einer von ihm gefertigten Sanskrit-Interlinearversion, mit dem von Max Müller in den Anecdota Oxoniensia veröffentlichten Sanskrittexte, mit Anmerkungen, englischer Übersetzung und Glossar herausgegeben in „Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan. Facsimiles with Transcripts Translations and Notes, edited in conjunction with other scholars by A. F. Rudolf Hoernle... Vol. I... Oxford at the Clarendon Press 1916“, S. 214 ff.

In dieser altkhotanischen Vajracchedikā wird Blatt 28a¹ (S. 261) der Lokativ *sūrye* „Sonne“ mit *urmaysdāṁ* wiedergegeben, während Blatt 41b¹ der entsprechende Nominativ *urmaysde* steht. An der zweiten Stelle, die in der Übersetzung erweitert ist, hat der Sanskrittext nichts Entsprechendes. Dazu bemerkt Konow auf S. 219: „The word *urmayzdāṁ* [lies: *urmaysdāṁ*] in the Vajracchedika 28a¹, where Max Müller's Sanskrit text has *sūrya*, is evidently a rendering of Sanskrit *āditya*, which is often used in parallel passages. It is clearly the same word as Old Persian *auramazda*, Persian *ormazd*. The people must,

therefore, have known the Zoroastrian god as the deity corresponding to the Indian *āditya*." Entsprechend setzt Konow in seiner Interlinearversion *āditya-* ein.

Das Beispiel zeigt, wie falsche Theorien an der Erkenntnis der klarsten und einfachsten Tatsachen hindern. Ohne die völlig verfehlte, weil von ganz falschen Vorstellungen über die Lehre Zoroasters und ihre Entstehung ausgehende Theorie Oldenbergs wäre Konow schwerlich darauf verfallen, anzunehmen, in dem der altkhotanischen Übersetzung zugrunde liegenden Sanskrittexte habe *āditye* statt des in Max Müllers Sanskrittext erscheinenden *sūrye* gestanden (s. Müllers Ausgabe, S. 185). An sich könnte, da der Sinn des übersetzten Wortes an beiden Stellen unbedingt „Sonne" sein muß, natürlich jedes Sanskrit-Wort im Texte gestanden haben, welches „Sonne" bedeutet. Zum Überfluß aber beweist ja der an der gleichen Stelle gefundene und in dem gleichen Bande veröffentlichte Sanskrittext der Vajracchedikā, der genau so wie Max Müllers Text *sūrye* liest, daß die Vorlage des altkhotanischen Textes an der angeführten Stelle nicht von dem Texte verschieden war, wie wir ihn seit langem kennen; vgl. a. a. O., S. 185.

Derartige „Bedeutungsübertragungen" sind ja ganz gewöhnlich. So nimmt im Pāli *devá-* die Bedeutung „Wolke" an in der herkömmlichen Redeweise *devo vassati*, wörtlich „der *deva* (nämlich Indra) regnet". Ebenso wird *deva-* im Prākrit ein Wort für „Wolke"; s. Hargovinddas Trikamchand Seṭh, Pāïa-sadda-mahaṇṇavo, Calcutta, Sam. 1976, S. 588. Die herkömmliche Redensart vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht, aber die Naturanschauungen ändern sich, und mit ihnen die Wortbedeutungen. In der Bangālī verzeichnet Haughton unter *indra* Nr. 5 die Bedeutung „Nacht", im Prākrit heißt *inda* = sanskrit *indra* u. a. „Wolke", „Regenzeit" (Hargovinddas s. v., Nr. 11). Indra ist in alter Zeit der Himmelsgott im allgemeinen, der Spender des Himmelslichtes und des Himmelswassers. In seiner Eigenschaft als Nacht-

himmel führt er die Bezeichnung *sahasrākṣá-* „der Tausendäugige", und so wird sein Name zu einem Worte für „Nacht". Auf der anderen Seite wird der Name Indra zu einem Appellativ im Sinne von „Regenzeit", „Wolke" in derselben Weise, in der *devá-* dazu geworden ist, das in der angeführten Redensart eben Indra bezeichnet. Nach altarischer Anschauung ist die Substanz aller *devá-* Feuer. Noch heute hat darum in der Gujarātī das Wort *devatā* (spr. *devtā*) die Bedeutung „Feuer".

Eine ganz genaue Parallele zu der Bedeutungsentwicklung des Namens Ahura Mazdāh zum Appellativum = „Sonne" zeigt wiederum der Name Indra nach Hemacandra, der in seinem Wörterbuch Anekārthasaṃgraha II, 385 dafür folgende Bedeutungen gibt: *indraḥ śakre 'ntarātmani* **āditye** *yogabhede ca*. Daß *āditye* hier im Sinne von „Sonne" steht, beweist die Begründung der Bedeutung im Kommentar des Verfassers: *indreṇa drāvite dhvānte* „weil Indra die Finsternis vertrieben hat (= vertreibt)".

Übrigens teilt mir Prof. H. Junker mit, daß Ahura Mazdāh auch in allen übrigen iranischen Ostdialekten die Bedeutung „Sonne" angenommen hat.

Ähnlich wie hier der Name Indras zu Appellativen wird, die auf der einen Seite „Sonne", auf der anderen „Nacht" bedeuten, ist Miθra in Westiran zu einem Appellativum im Sinne von „Sonne" geworden, wie das neupersische *mihir*, mittelpersisch *mihir-*, als sanskritisches Lehnwort *mihira-*, beweist. Die Hauptbedeutungen des neupersischen Wortes sind nach Vullers „Sonne", „Liebe, Freundschaft"; das Sanskritwort, das in den Texten vom Mahābhārata ab belegt ist, hat angeblich die Bedeutungen „Sonne", „Greis", „Wind", „Wolke", „Mond" und findet sich auch in Eigennamen, wie *Mihiradatta-* (Rājataraṅgiṇī IV, 80) = Μιτραδάτης. Die Bedeutungen „Greis, Wind, Wolke, Mond" sind in der Literatur nicht belegt; „Greis" beruht wahrscheinlich nur auf einer falschen Lesart (*vṛddha-* statt *buddha-*). Hemacandra (1088—1172 n. Chr.) gibt im Anekārthasaṁgraha 3, 588 die Bedeutungen „Sonne", „Wolke", „Buddha". Maṅkha (Mitte des 12. Jhd.) und

Šāśvata (Zeit unbestimmt) kennen das Wort nicht, Amara (Zeit unbestimmt) I, 3, 29 und Halāyudha (Mitte des 10. Jh.) I, 36 geben, wie Hemacandra, Abhidhānacintāmaṇi 2, 11 die Bedeutung „Sonne", letzterer in seinem Kommentar zum Uṇādigaṇa 416 „Wolke" und „Sonne" und fügt daselbst ein Neutrum *mihira-* in der Bedeutung „Wasser" hinzu. Von der Tatsache, daß es sich um ein Lehnwort aus dem Persischen handelt, haben die indischen Gelehrten keine Ahnung. Hemacandra (Dhātup. I, 551, Uṇādig. 416, Komm. zum Abhidh. II, 11) und Ujjvaladatta (Uṇādiv. I, 52) leiten *mihira-* von der Sanskritwurzel *mih-* „mingere" ab. Aber in der Zeit, in welcher das Wort *mihira-* auftritt, ist die vedische Anschauung bereits geschwunden, nach welcher Regen und Harn identisch sind (s. IIQF. VI, Sachverzeichnis unter „Himmelsfeuer", S. 185). Die heimische Etymologie ist also ohne Zweifel falsch.

Wie die Bedeutung „Sonne" in Westiran entstanden ist, ist nicht schwer zu verstehen. Schon im jüngeren Awesta tritt Miθra als der Hauptspender des *xvarənah-* gegenüber Ahura Mazdāh stark in den Vordergrund. Es ist sehr bezeichnend, daß wir gegenüber dem Mihir-Yašt kein altes Hormezd-Yašt haben. Galt aber Miθra als der Spender der wichtigsten Art des Himmelslichtes, des *xvarənah-*, wegen dessen Ausstrahlung im Awesta auch die Sonne verehrt wird, welche Miθra in dieser Tätigkeit ablöst (s. S. 121), so war der Schritt zur Gleichsetzung Miθras mit der Sonne nicht weiter, als zu der in den ostiranischen Dialekten eingetretenen Gleichsetzung Ahura Mazdāhs mit der Sonne. Im ganzen Awesta aber einschließlich seiner jüngsten Teile ist die Gleichsetzung Miθras mit der Sonne noch nicht einmal angebahnt, geschweige denn durchgeführt.

Da das Ausstrahlen des die Herrschaft verleihenden Himmelsfeuers, des *xvarənah-*, auch durch die Sonne stattfindet, so ist es sehr wohl möglich, daß man in Persien eine andere Anschauung von Miθra hegte, als in Nordiran, wo der Kern des Mihir-Yašts entstanden

ist (s. unten, S. 260ff.). Zoroaster nennt in seinen Gāθā Ahura Mazdāh niemals als Spender des *xvarənah-*, wie er letzteres überhaupt nur an einer Stelle, Y. 51, 18 erwähnt: „Diese Erleuchtung (*cistīm* = *daēnąm*) wählt sich Jāmāspa, der Hvogva, das *xvarənah-* des Lichtes (*ištōiš*), durch das Licht-des-Heiles (*aša-*), diese Herrschaft des hellen Gedankens (wählen sich) die Wissenden. Das verleihe mir, Herrscher, daß sie mich mit Macht unterstützen, Verstand!"

Es ist klar, daß er hier das Licht des hellen Gedankens, die Ausstrahlung Mazdāhs, das *xvarənah-* des Lichtes, dem daēvischen *xvarənah-* entgegenstellt. Jenes wählen sich die Wissenden, dieses die verblendeten Verehrer der *daēva*. Jāmāspa, der durch Zoroasters Lehre wissend gewordene, gibt dieses auf, um jenes zu wählen, „die Herrschaft (*xšaϑrəm*) des hellen Gedankens". Für das, was im jüngeren Awesta *xvarənah-* heißt, verwendet Zoroaster in den Gāθā den Ausdruck *xšaϑra-*, eben weil er das daēvische Wort *xvarənah-* vermeiden will. Er weiß natürlich, daß *xvarənah-* „Himmelslicht" bedeutet und zwar die die Herrschaft verleihende Art oder Seite dieses Lichtes. Hier wendet er das Wort an, weil es sich um die Bekehrung eines Kriegers, der bisher unter dem Einflusse des daēvischen *xvarənah-* gestanden hat, zu seiner eigenen Lehre handelt.

Die persischen Adelsnamen auf *-farna-* bezeugen, daß zu Zoroasters Zeit der Begriff des *xvarənah-* auch den Westiraniern geläufig war. Und wenn das Ausstrahlen desselben (oder zoroastrisch: des *xšaϑra-*) durch die Gestirne im allgemeinen, am Tage aber durch die Sonne stattfindet, so mochten es die Zoroastrier als Ausstrahlung Mazdāhs, die in der Überzahl vorhandenen Verehrer der *daēva-* als solche des Lichthimmels, *dyu-*, oder gegebenenfalls Miθras deuten. Nach Herodot I, 131 sei der Kult Mitras, den er für eine Göttin hält, den Assyriern oder den Arabern entlehnt; aber das persische *Mitra* sei Bezeichnung des Himmels. Seit Artaxerxes II. ist der Mitra-Kult auch in den Inschriften der Achämeniden bezeugt. Da Miθra, wie wir sahen, als Naturkraft, als Regenspender, auch am Tage wirkt und das *xvarənah-* in Ge-

stalt des Blitzes auch am Tage auf die Erde sendet, so ist es verständlich, wenn man ihn mehr und mehr als den hauptsächlichen Himmelsgott betrachtete und ihm schließlich auch die Sonne zuwies, um ihn zuletzt mit dieser gleichzusetzen. Auch der griechische Οὐρανός ist ja ursprünglich der Nachthimmel, und sein stehendes Beiwort bei Homer und Hesiod ist ἀστερόεις.

Miθra als Sohn Ahura Mazdāhs.

In Yt. 17, 16 wird die Familie des den Reichtum verkörpernden Himmelslichtes (*Aši-*) gegeben. Die Stelle lautet: „Dein Vater ist Ahura Mazdāh, der größte der Opferwürdigen, der leuchtendste (*vahištō*) der Opferwürdigen; deine Mutter ist Āramaiti, die erleuchtete (*spenta*); dein Bruder ist der leuchtende (*vaŋhuš*) Sraoša und der zum Lichte-des-Heils gehörige (*ašyō*) Rašnu, der himmelslichtige (*bərəzō*), der kraftbegabte, und Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, der zehntausend Späher und tausend Ohren besitzt; deine Schwester ist die mazdayasnische Daēnā." Da alle Opferwürdigen ihrer Substanz nach Himmelsfeuer sind, so sind sie natürlich alle miteinander verwandt, und ihr Vater ist der Ahura Mazdāh, von dem wir bereits sahen, daß das jüngere Awesta ihn entweder als den Lichthimmel im allgemeinen, also im Sinne des altarischen *Dyú-* (*Dyauş pitā*), oder, namentlich in Verbindung mit Miθra, als den Taghimmel auffaßte. Am häufigsten wird Ātar, das Sakralfeuer, als sein Sohn bezeichnet, und daß die Gewässer seine Gemahlinnen und Töchter zugleich sind, ist bereits erwähnt worden (oben, S. 250).

Wenn Miθra in der zuletzt angeführten Stelle der Bruder der Aši genannt wird, so beruht dies natürlich auf seiner Eigenschaft als Spender des Reichtums, namentlich der Herden. In ihr erscheint er darum zusammen mit einer anderen Verkörperung des Reichtums, mit Pārəndi, aber auch mit Rāman, einer männlichen Entsprechung Āramaitis und anderen, die Viehzucht fördernden Mächten, wie Rašnu, Vīsya, den Gewässern,

den Pflanzen usw. Als Kriegshelfer ist er mit Vərəθraγna, dem Winde und Rašnu, als Spender des Lichtes des Verstandes mit Daēnā, Vohu manah, Cisti, Āfrīti, als Spender des eschatologischen Feuers mit den Seelen usw. verbunden. Da sich eine strenge Scheidung der Eigenschaften Miθras in den anzuführenden Stellen nicht durchführen läßt, ordnen wir diese nach denjenigen Yazata an, mit denen zusammen Miθra am häufigsten angerufen wird.

Miθra mit Rašnu usw.

Y. 65, 12 ff. werden gemeinsam angefleht: die Gewässer, die Länder, die Pflanzen, die „erleuchteten Unsterblichen", die Fravaši der Besitzer des Lichtes-des-Heils, Miθra, Sraoša, Rašnu, Ātar, der Enkel der Gewässer (*apąm napāt-*) und alle Opferwürdigen.

Y. 70, 2 f. wird die Verkündigung der Satzungen folgender „Opferwürdiger" gelobt: Ahura Mazdāh, Vohu manah, Aša vahišta, Xšaθra vairya, der himmelslichtigen Āramati, der mit der Unversehrtheit verbundenen Unsterblichkeit, des Bildners des Rindes, der Seele des Rindes, Ātars, Sraošas, Rašnus, Miθras, des Windes, der Daēna, der Āfrīti (= Spruch, Fluch wie Segen), der Anādruxti (Nichtverletzung), der Anavauruxti.

Yt. 10, 41: Miθra, Rašnu und Sraoša als Schlachtenlenker (s. oben, S. 209).

Yt. 10, 79: Miθra teilt mit Rašnu die Wohnung, die er ihm verliehen oder von ihm erhalten hat; s. oben, S. 154, nebst Fußnote.

Yt. 10, 100 Miθras Gefolge: Sraoša, Rašnu, Gewässer, Pflanzen, Fravaši.

Yt. 10, 126 f. Miθras Gefolge: Rašnu, Cistā, die mazdayasnische Daēnā, (Dāmōiš) Upamana, Ātar = das königliche *xvarənāh*.

Yt. 10, 139: Wer Mazdāh verachtet, verachtet die anderen erleuchteten Unsterblichen, verachtet Miθra, die Satzung und Rašnu und Arštāt.

Yt. 13, 2 f.: Mazdāh nebst Miθra und Rašnu und Āramaiti tragen den sternengeschmückten Himmel als Gewand.

Yt. 13, 47: die Fravaši zusammen mit Miθra, Rašnu, Dāmōiš Upamana und dem Winde als Helfer in der Schlacht; vgl. Yt. 10, 9.

Yt. 13, 85 f. werden nebeneinander genannt: die Fravaši des Ātar urvāzišta-, des Sraoša, des Nairyōsaŋha, (86) des Rašnu, des Miθra, des Mąθra (= Liedes), des Himmels, der Erde, der Pflanze, des Rindes, des ersten Menschen (Gaya) und der verstorbenen Inhaber des Aša.

Nach V. 4, 54 wird der Verbrecher, dem man wissendes Wasser beim Ordal zu trinken gibt, als der bezeichnet, der Rašnu widerspricht und Miθra verletzt.

Vyt. 52 werden zusammen genannt Miθra, Rašnu, Daēnā.

Miθra mit Rāman usw.

Rāman führt das nur in Verbindung mit seinem Namen vorkommende Beiwort *xvāstra-* „der Besitzer der guten Weide". Das Wort *rāman-* (wie *ā-ramaiti-* zu Wurzel *ram-* „ruhen") bedeutet „Ruhe", und Zoroaster selbst gebraucht es im Sinne der durch die Herrschaft (*xšaϑra-*) gesicherten ruhigen Viehzucht; vgl. Y. 29, 10. 35, 4. 48, 11. 53, 8. Im jüngeren Awesta erscheint dieser Begriff als Yazata in Verbindung mit anderen die Viehzucht fördernden Opferwürdigen:

Vr. 1, 7. 2, 9: das Lied Vohu xšaθra (= die Gāθā Y. 51), Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, Rāman, der Besitzer der guten Weide.

Yt. 2, 4: Miθra, der Besitzer der breiten Rinderweide, Rāman, der Besitzer der guten Weide, Aša vahišta-, Ātar, Naptar apąm, Wasser.

Yt. 10, 4 heißt Miθra wie Yt. 8, 2 Tištrya *rāma-šayana-* „den Wohnsitz der Ruhe gewährend", „ruhigen Wohnsitz gewährend".

V. 3, 1: Der Erde ist es am behaglichsten, wo man Miθra und Rąman verehrt.

Y. 22, 23 f. = 72, 6 f. werden miteinander angerufen: Ahura Mazdāh, die erleuchteten Unsterblichen, Miθra, Rāman; ferner Sonne, Wind, soweit zur lichten Schöpfung gehörig, Cisti, Daēnā usw.

Diese Beschützer der Weide werden mit der ersten Tageszeit (Hāvani) zusammen angerufen: Y. 1, 3 = 2, 3 = 3, 5 = 4, 8 = 6, 2 = 7, 5 = 17, 2 = 22, 5 = 59, 2 = G. 1, 1. 2 Hāvani, Sāvaŋhi, Vīsya, Miθra, Rāman; Ny. 2, 10 Hāvani, Miθra, Rāman; G. 1, 7 (im Hāvan Gāh) Miθra, Rāman, Vīsya; G. 1, 8. 10. S. 1. 2, 16 Miθra und Rāman.

Obwohl Miθra ursprünglich der in der Nacht schützende Opferwürdige ist, wird er hier zu Tagesbeginn verehrt als der Weidebeschützer, wie sich klar aus den mit ihm zusammen verehrten Opferwürdigen ergibt. Daraus einen Schluß in dem Sinne zu ziehen, er müsse eine Tagesgottheit sein, ist natürlich unstatthaft.

Miθra mit Vərəθraγna usw.

In dieser Verbindung erscheint er als der Helfer im Kriege.

Yt. 10, 70 fährt ihm Vərəθraγna in Ebergestalt voraus; s. dazu oben, S. 89.

Yt. 10, 48 behandelt Miθra die Miθraverletzer; wie sie Yt. 14, 63 von Vərəθraγna behandelt werden. (Quelle: Yt. 10).

Yt. 14, 47 Vərəθraγna, Miθra und Rašnu zusammen in der Schlacht.

Miθra und andere Opferwürdige.

Yt. 13, 94 f. Daēnā māzdayasni, Miθra, Apąm napāt.

Yt. 10, 66 sein Gefolge: die leuchtende Aši, Pārəndi, Nairyā Hąmvarəiti (= männliche Wehrhaftigkeit), das königliche Xvarənah, der Raum (Θwāša), Dāmōiš Upamana, die Fravaši.

Vr. 11, 6 werden die Opfergaben überwiesen Ahura Mazdāh, Sraoša, Rašnu, Miθra, den erleuchteten Unsterblichen, den Fravaši, den Seelen der Besitzer des Lichtes-des-Heils, Ātar dem himmelslichtigen Ratu, dem Myazda (= Opferspeise) und der Ratubefriedigung.

Vr. 7, 2 wird geopfert dem leuchtendsten Zugang zum leuchtendsten Leben, Arštāt, der leuchtenden, die Geschöpfe fördernden, die Geschöpfe wachsen lassenden, die Geschöpfe (eschatologisch) in Feuer verwandelnden, ihr, welche die

mazdayasnische Daēnā ist; Miθra, dem Besitzer der breiten Rinderweide; der flinken Pārəṇdi, (3) der männlichen Wehrhaftigkeit (*hąmvarəiti-*), dem Schlaf, (4) den Geschöpfen der lichten Schöpfung, welche vor dem Himmel und dem Wasser und der Erde und den Pflanzen und der Kuh geschaffen sind, dem Himmelssee, dem guten Wind, dem Lichthimmel.

Einführung des Miθra-Kults im mazdayasnischen Ostiran.

Zur Zeit des jüngeren Awestas und des Ṛgvedas war Ostiran von vielen arischen Stämmen besiedelt, welche dem arischen Naturdienst huldigten. Aber nicht alle Stämme verehrten dieselben Naturmächte unter denselben Namen. Die vorübergehende oder dauernde Seßhaftigkeit führte allerdings zu Ausgleichungen, welche Synkretismus im Veda wie im Awesta zeitigten.

Auch bei den zoroastrischen Stämmen dürfen wir natürlich nicht annehmen, daß bei jedem derselben bereits alle die „geistigen Opferwürdigen" verehrt worden seien, welche im Yasna erscheinen. Für den Synkretismus des Yasnas zeugt unwidersprechlich schon die Tatsache, daß eine und dieselbe „Opferwürdige" in ihm unter ihren beiden nur mundartlich verschiedenen Namen Aši und Ǝrəti als zwei verschiedene Personen verehrt wird. Noch mehr aber zeugt dafür der Umstand, daß mehrere Yašt Stellen enthalten, welche die Einführung neuer „Opferwürdiger" in den Kult empfehlen, indem sie die Vorteile aufzählen, die man erlange, wenn man diesen oder jenen „Gott" wie die anderen *yazata-* verehren würde. Solche Stellen finden sich in Yt. 5,7ff. (Arədvī), 8,11. 15. 17. 19. 23f. 56 (Tištriya), 10,74. 108ff. (Miθra), 13,50 (Fravaši) 14,48 (Vərəθraγna) und 15,56 (Vayu). Wir sehen hier, wie neue Kulte eingeführt werden, leider ohne in den meisten Fällen bestimmen zu können, wann dies geschah und woher diese Kulte entlehnt wurden.

Herodot weiß im 5. Jahrhundert, daß der Miθra-Kult in Persien nicht ursprünglich ist, wenn auch seine Angabe

falsch ist, er sei den Arabern und den Assyriern entlehnt. Inschriftlich belegt ist Miθra in Persien seit Artaxerxes II. (404—359); leider lassen sich daraus für die Einführung des Miθra-Kultes in Ostiran keine Schlüsse ziehen. Sicher aber war er zur Zeit des 10. Buches des Ṛgvedas bei den ostiranischen Mazdayasniern bereits weit verbreitet, bei denen Miθra damals schon als der mächtigste der *yazata-* galt.

Der Dichter des Liedes X, 22 aber weiß noch, daß es früher anders war, und beteuert emphatisch das Festhalten seines Stammes am Indra-Kult trotz des allgemeinen Abfalls zu Miθra (s. IIQF. VI, Beiheft S. 30ff.).

Vedische Stämme lebten zur Zeit Zoroasters und in den Jahrhunderten nach ihm in Ostiran als feindliche Nachbarn neben den awestischen, deren Existenz sie durch fortwährenden Viehraub gefährdeten. Daher die Absage Zoroasters und der jungawestischen Stämme an die *devá-*, unter deren Führung die vedischen Stämme die awestischen mit Raub und Mord heimsuchten.

Daß es sich bei dem Mitrá ṚV. X, 22 nicht um den bei allen vedischen Stämmen seit alters mit Váruṇa im Dualkompositum verbundenen *Mitrá*, sondern um den awestischen, selbständigen Miθra handelt, ist völlig klar. Jener altvedische Mitrá, der schon zur Zeit der Inschriften von Boghazköi mit Váruṇa zur Dual-Person verwachsen war und neben dem stärkeren Teil dieser Doppelperson, Váruṇa, im Veda so zurücktritt, daß seine Eigenschaften mit denen des anderen Teiles völlig zusammenfallen und zwar derart, daß sich sein ursprünglicher Charakter nicht mehr erkennen läßt, kann nicht plötzlich eine solche Macht über die Gemüter gewonnen haben, daß ein allgemeiner Abfall zu ihm überhaupt denkbar wäre. Denn die meisten Lieder des ṚV. sind nicht im Behagen friedlichen Besitzes entstanden, sondern in Zeiten einer Völkerwanderung, in der die einzelnen Stämme mit ihrem Viehbesitz nach Osten drängen. Die ersten arischen Siedler sind in den fruchtbaren Weidegründen um den Hamūn-See seßhaft geworden und wehren den nachdrängenden Stämmen die Ansiedlung. Diese, im Norden und Osten der awestischen

Siedelungen in die unfruchtbaren Gebirgstäler gedrängt, sind auf Viehraub angewiesen, weil der Boden zu karg ist, um große, die Existenz ihrer Besitzer sichernde Herden zu nähren. So entwickeln sich zwischen den arischen Stämmen die wildesten Fehden. Einzelne Stämme ziehen durch den Kabul-Paß weiter am Fuße des Himālayas entlang, bis sie im Herzen von Hindustān zwischen Gaṅgā und Yamunā seßhaft werden. Andere folgen und treiben die ersten Siedler von da nach Osten, Süden und Westen, wie sich aus der von Grierson festgestellten Tatsache ergibt, daß die Sprachen des „inneren Kreises", die sich um das gangetische Doab gruppieren, und andrerseits die des „äußeren Kreises" unter sich bestimmte Eigentümlichkeiten aufweisen, die je der anderen Gruppe mangeln.

Die beiden Wanderungssagen, die uns das Śatapatha-Brāhmaṇa aufbewahrt hat, beweisen ihrerseits — was eigentlich ganz selbstverständlich ist —, daß die indischen Arier nicht mit einem Male als kompakte Masse einwanderten, wie etwa die Helvetier in Gallien, sondern nacheinander in kleineren oder größeren Familienverbänden, wie etwa die Angeln und Sachsen in Britannien. Wann die ersten arischen Siedler nach Indien kamen, wissen wir nicht. Fest steht aber, daß die meisten ṛgvedischen Lieder mitten in die Zeit dieser durch Seßhaftigkeit zeitweilig unterbrochenen Wanderungen fallen und die Opferlieder darstellen, durch die man sich erfolgreiche Raub- und Kriegszüge sicherte.

In solchen wilden Zeiten, in denen man um das nackte Leben kämpft, sind die Bedingungen nicht gegeben, unter denen man einen alten, allgemein verehrten Kriegs- und Gewittergott wie Indra aufgibt zu gunsten eines bereits aller Individualität entbehrenden Gottes, wie der vedische Mitrá.

Wenn der Dichter des Liedes X, 22 einen solchen allgemeinen Abfall von Indra zu Mitra — und nicht zu Váruṇa — feststellt, so kann das nur durch die Tatsache veranlaßt sein, daß auf Seiten dieses Mitrá die sichtbarsten kriegerischen Erfolge vorlagen; mit anderen Worten, der in X, 22 erwähnte Mitrá, der heimlich oder

sogar schon öffentlich in den Wohnungen der vedischen Sänger (*ṛṣí-*) verehrt wird, kann nur der awestische Miθra sein, unter dessen Führung die jungawestischen Stämme die vedischen Stämme verdrängten, soweit sie sich ihnen und dem awestischen Glauben nicht anschlossen[1].

Daß die awestischen Stämme den vedischen ihren Miθra-Kult entlehnt hätten, ist ausgeschlossen. Denn hätten sie es getan, so wäre es ganz unverständlich, daß sie sich dem Schutze des verblaßten und somit schwächeren Teils der Dualgottheit, nicht aber dem des stärkeren, Váruṇas, anvertraut hätten. Auch hätte aus dem farblosen ṛgvedischen Mitrá niemals eine so in allen ihren Zügen bestimmte Persönlichkeit, wie der awestische Miθra, entwickelt werden können (s. oben, S. 247).

Ein Teil des zehnten Yašts gibt uns nun bestimmte Hinweise dafür, woher der Miθra-Kult nach Ostiran eingeführt und unter welchen Stämmen Miθra ursprünglich der Hauptgott war.

Nach Yt. 10, 14 nämlich dürfen wir die Entstehung des Kernes dieses Yašts und somit den Ausgangspunkt des ostiranischen Miθra-Kults in Nordiran suchen, d. h. in dem Gebiete, welches zwischen dem kaspischen See und Sogdien liegt. An der angeführten Stelle werden „die tiefen Seen mit ihren breiten Fluten und die schiffbaren Gewässer", von bestimmbaren Ländern Chorasmien, Sogdien, Margiana und Areia, nicht aber Hyrkanien, Baktrien, Drangiana und Arachosien erwähnt. Das Zamyād-Yašt (Yt. 19) und das Vendīdād dagegen führen uns nach Ostiran, an den Hamūn-See und an seine aus dem Ušidarena-Gebirge kommenden Zuflüsse.

Daß der Miθra-Kult nicht allen arischen und insonderheit nicht den awestischen Stämmen gemeinsam war, ergibt sich aus Yt. 10, 53 ff. 74. 105 ff.

---

[1] Daß wir im ṚV. keine Sammlung der Lieder aller vedischen Stämme vor uns haben, ist selbstverständlich. Bewiesen wird es schon durch die Tatsache, daß das jüngere Awesta den finstern Geist — *aŋra- mainyu-* — nicht nur mit Indra und den Nāsatya, sondern auch mit Śarva gleichsetzt, der in unserer ṚV-Sammlung nicht, wohl aber im Atharva-Veda erwähnt wird.

Wenn Yt. 13, 95 und Yt. 10, 119 ff. den Miθra-Kult samt seinen Tieropfern auf Zoroaster zurückführen, so ist dies nach Ausweis der Gāθā natürlich eine glatte Unmöglichkeit. Ebenso unzoroastrisch ist es, wenn nach Yt. 10, 90 f. Ahura Mazdāh und die *ameşa- spəņta-* den Miθra als Hāvanan einsetzen und ihn durch Bestrahlung mit Himmelslicht zum Opferwürdigen weihen, oder wenn Ahura Mazdāh ihn nach Yt. 10, 92 zum Herrn und Vertreter (*ahū-* und *ratu-*) der Lebewesen der lichten Schöpfung einsetzt. Historisch ist an diesen Stellen nur die Tatsache, daß Miθra dem mazdayasnischen Kulte erst später einverleibt wurde.

Nach Yt. 10, 88 ff. 123. 140 haben Ahura Mazdāh und die *aməşa- spəņta-* selbst dem Miθra geopfert, werden ihm also untergeordnet.

Yt. 10, 61 aber hebt hervor, daß Miθra vom „Spender gespendet“, d. h. von Ahura Mazdāh den Menschen als Schutzherr verliehen worden sei, natürlich um die Bedenken derer zu entkräften, welche daran Anstoß nehmen wollten, daß Miθra ja auch von den daēvischen Stämmen verehrt werde. Daß das 10. Yašt also für die Einführung dieses neuen Kultes in Ostiran Propaganda macht, daß der Kult dort nicht heimisch oder aus der Vorzeit überererbt war, steht außer Zweifel. Mit dem Texte dieses Yašts wurde er dort erst unter den awestischen Stämmen begründet. Darum werden auch in den Tiraden 54 ff. (55 = 74), 119—122 und 137 ff. besondere Vorschriften für seinen Kult gegeben. Ein den anderen Yašt fehlendes Moment bilden in ihnen die Kasteiungen durch Hiebe und die Vorschriften über die Abspülungen, beides Züge, die an das Vendīdād gemahnen (Tirade 122)[1].

---

[1] Die Erwähnung der „Opferlieder“ (*staota- yesnya-*, unter welche die Gāθā gehören) und des Vīspered ist wohl ein später Zusatz. Der durch das Metrum gedeckte asyndetische Ausdruck *yā* (l. *yō*) *nōiţ staotanąm yesnyanąm / āmātō, vīspē ratavō* ist jedenfalls ungewöhnlich. Natürlich steht auch nicht fest, ob *vīspē ratavō* hier das Vīspered bezeichnet, wie es uns heute vorliegt.

Da uns das Lied ṚV. X, 22 nun bezeugt, daß zur Zeit seiner Abfassung der Miθra-Kult sich schon zu den vedischen Stämmen verbreitet hatte, so muß der Kern des 10. Yašts jedenfalls älter sein, als dieses vedische Lied.

Über die Bewohner des Landes, in dem der Kult Miθras nach Yt. 10, 14 heimisch war, belehrt uns Herodot, indem er uns I, 125 erzählt: ἄλλοι δὲ Πέρσαι εἰσὶ οἵδε· Πανθιαλαῖοι, Δηρουσιαῖοι, Γερμάνιοι· οὗτοι μὲν πάντες ἀροτῆρές εἰσι, οἱ δέ ἄλλοι νομάδες· Δάοι, Μάρδοι, Δροπικοί, Σαγάρτιοι. Die Dāher lebten im Westen des Gebiets, welches das 10. Yašt schildert, am Ufer des Kaspischen Sees, die Δροπικοί, offenbar identisch mit den Δέρβικες (Derbīces)[1] am (alten) Unterlauf des Oxus in der Landschaft Margiana, die unsere Yašt-Stelle erwähnt, die Marder am Kaspischen Meer als Nachbarn der Hyrkanier. Wenn das Yašt von den tiefen Seen mit ihren breiten Fluten und den breiten, schiffbaren Gewässern spricht, so sind damit natürlich in erster Linie der kaspische und der Aralsee und der Oxus mit seinen Nebenflüssen gemeint.

Unter nomadisierenden Stämmen also sind die Lieder entstanden, die den Kern des 10. Yašts bilden. Und daraus wird die Gestalt Miθras, wie sie in diesem Texte erscheint, erst recht verständlich. Für den Nomaden war der Sternhimmel von ganz anderer Bedeutung, als für den seßhaften Viehzüchter. Wenn er dem Nomaden nicht leuchtete, wie sollte dieser seine Herden gegen

---

[1] Man braucht sich die erste Silbe nur mit den Svarabhakti-Vokalen des ṛ gesprochen zu denken, um die verschiedenen Namensformen zu vereinigen. Der Dṛbhīka, den Indra ṚV. II, 14, 3 tötet und dessen Rinder er in den Pferch (*valám*) des Stammes treibt, welchem der Sänger des Liedes angehört, ist selbstverständlich, wie schon Ludwig und Brunnhofer gesehen haben, kein Dämon, sondern ein Mensch mit Fleisch und Blut, ein von dem vedischen Räuberstamm erschlagener und beraubter Derbīker (Dropīker). Sāyaṇa etymologisiert: *sarvān vidārayati bhiyaṃ karōtîti Dṛbhīkō nāmâsuraḥ*, erklärt also, der (nur hier erwähnte) Dṛbhīka sei ein Asura (Dämon), der deswegen so geheißen habe, weil er alle zerriß (*vi-dṛ-*) und Furcht (*bhī-*) einflößte. Die Quelle seines Wissens über den Dṛbhīka ist also lediglich seine alberne Etymologie.

menschliche und tierische Räuber schützen? Wenn er ihm nicht leuchtete, wie sollte er sich in den weiten Ebenen der Steppen orientieren? Darum ist Miθra für seine Freunde leuchtend, für seine Feinde finster (Yt. 10, 26. 29.); darum zeigt er ersteren die Pfade, während er letzteren die geradesten Pfade wegnimmt, also veranlaßt, daß sie sich verirren (Yt. 10, 27.)[1]; darum entfernt er für seine Verehrer die Enge und schafft ihnen weiten Raum, dessen sie zur Ernährung ihres Viehs bedürfen (s. Yt. 10, 5. 22 f.). Darum ist er der Besitzer der breiten Rinderweide, der ungeheueren Steppe, welche das Himmelsgebirge bedeckt, auf dem seine leuchtenden Rinder, die Sterne, weiden, die „Weide des Lichtes-des-Heils und des hellen Gedankens", wie Zoroaster Y. 33, 8 sagt.

Als Nomad wählt er nach Wunsch seine Stätte (Yt. 10, 60), als Nomadenfürst zieht er einher. Tirade 112 f. zeigt uns, wie er in die Länder kommt, in denen seine Verehrer wohnen. Hier ist er offenbar zugleich als Gewitterspender und als Kriegshelfer gedacht, wie diese beiden Eigenschaften ja auch sonst in ihm vereinigt sind. Denn nach 112 dringt er mit seinem **V i e h** und mit seinen Mannen vor, die breiten, tiefen (Wege) zur Rinderweide. Das kann nur eine Schilderung des Gewitters sein. Die Sterne sind hier nicht als die Öffnungen im Himmelsgebirge gedacht, durch welche das überflutende Wasser beim Gewitter herabtrieft (s. IIQF. II, 49 ff.), sondern als das himmlische Vieh, während die Wolken offenbar der Staub sind, den die Herde aufwirbelt. Man beachte, daß die Erkenntnis der Natur der Wolken als Regenspender erst spät im Awesta erscheint (s. IIQF. II, 54 ff.). Der Regen wird, wie oft im R̥V., als **H a r n**, und zwar als der der himmlischen Rinder aufgefaßt. Harn ist eine flüssige Form des Himmelsfeuers (s. IIQF. VI), seinem Wesen nach identisch mit dem befruchtenden Samen, als der im R̥V. der Regen gleichfalls aufgefaßt wird[2]. Und die Peitsche

[1] Diese Eigenschaft wird freilich im Awesta eschatologisch gedeutet; s. oben, S. 241.

[2] Die himmlischen Kühe sind mit den irdischen natürlich wesensgleich. Der Harn beider hat also dieselbe befruchtende

Miθras, mit der er himmelslichtige Rede bringt (Yt. 10, 113), kann kaum etwas anderes sein, als der Blitz.

Das Gewitter ist also hier mit dem Auge des **N o m a d e n** geschaut und **s e i n e m** Vorstellungskreis gemäß gedeutet. Mit dem Kampf ist es zwar auch verbunden, wie im R̥V. Aber in diesem hören wir nie, daß Indra oder die Marut, sein schimmerndes Heldenheer, mit ihrem Vieh zugleich vordringen. Und die Anschauungen vom Gewitter, welche das Tištriya-Yašt uns bietet, weichen völlig von denen der angeführten Stelle des 10. Yašts wie von denen des R̥V. ab.

Wirkung. So ist es zu verstehen, wenn es nach V. 3, 6 fünftens der Erde da am wohlsten ist, „wo am meisten Kleinvieh und Großvieh **h a r n t**". **G r a ß m a n n s** Annahme (Wb., Sp. 1043), die Grundbedeutung von *migh-*, *mih-* (ὀμιχεῖν, *mingere* usw.) sei „ausgießen", und die Bedeutungen „harnen" und „regnen" hätten sich aus ihr entwickelt, ist verfehlt. Wenn *migh-*, *mih-* den Erguß des Harns wie den des Samens bezeichnet, so beruht dies eben darauf, daß man beide als wesensgleich betrachtete. Der Harn steht für die Arier nicht auf gleicher Stufe mit dem Exkrement. Letzteres ist daēvisch; für das Harnlassen aber bestehen im Awesta bestimmte Vorschriften über die einzuhaltende Art und die Sprüche, mit denen man es begleiten muß, um diese flüssige Form des Himmelsfeuers nicht in die Gewalt der *daēva* gelangen zu lassen. Die wichtige Rolle, welche der Harn von Vieh und Mensch zur Vernichtung daēvischen Feuers bei der Infizierung durch die *nasu-* spielt, erklärt sich nur aus der arischen Anschauung von seiner himmelsfeurigen Substanz.

Nachwort.

Meine Arbeiten über die arische Feuerlehre sind von der Untersuchung der Bedeutung des Wortes *bráhman-* ausgegangen, deren Ergebnis in den „Indogermanischen Forschungen“ XLI (1923), S. 185 ff. veröffentlicht ist. Gegen meine Erklärung des Wortes und des Begriffes *bráhman-* haben sich neuerdings A. Hillebrandt und F. Otto Schrader in der Festgabe H. Jacobi S. 265—270 und 271—275 geäußert; ich würde mißverstanden werden, wenn ich zu ihren Ausführungen nicht Stellung nähme.

Hillebrandt wie Schrader gemeinsam ist, daß sie die Beweise für die Feuernatur des *bráhman-*, die ich a. a. O. S. 190—195 gebe, und insbesondere die nicht wegzudisputierenden Definitionen der Upaniṣaden, a. a. O. S. 196 (s. auch oben, S. 35), mit Stillschweigen übergehen. Ferner betrachten sie nur das Wort *bráhman-*, ohne die etymologischen und begrifflichen Verwandten zur Bestimmung seiner Bedeutung heranzuziehen. Ohne einen Überblick über das System der arischen Feuerlehre aber ist es natürlich nicht möglich, einen einzelnen Bestandteil dieses Systems richtig zu bestimmen.

Schrader stimmt mir zunächst darin bei, daß die Arier die Sonne als eine Öffnung betrachteten, aus welcher das Himmelslicht in die Menschenwelt hereinscheine, fährt dann aber fort: „Weniger einleuchtend ist seine Behauptung, daß mit jenem Himmelslicht das *bráhman* ursprünglich identisch sei. Seiner Gleichung *brahma* = φλέγμα „Lohe, Glut“ beizustimmen scheint mir unmöglich, solange er aus der Mantraliteratur auch nicht eine Stelle angeführt hat, in der die Bedeutung „Feuer“ oder „Glut“ für das Wort *bráhman* als sicher oder auch nur wahrscheinlich gelten kann; während für die Upaniṣaden

seine Hypothese zwar brauchbar, aber doch nirgends notwendig ist.“ Zum letzten Satze sagt er in der Fußnote: „Daß die Himmelswelt und mit ihr das *bráhman* als Licht gedacht wurde, ist selbstverständlich, desgleichen die Assoziation des Geistigen mit dem Licht, wofür viele auch nicht-arische Sprachen Zeugnis ablegen. Übrigens erscheint der Ausdruck *brahma-loka* zuerst an einer Stelle (der Chānd.-Up.), „die deutlich den Stempel mystischer Spekulation trägt“ (Kirfel, Kosmographie p. 42); und wenn es in der *pañcāgnividyā* (Chānd.-Up. V, 3) vom Menschen heißt, er sei aus dem Feuer entstanden, so ist hiermit doch gewiß nicht „das kosmische *bráhman*“ (Hertel), sondern einfach, wie der Zusammenhang zeigt, der männliche Same (*retas, tejas, śukra*) gemeint“.

Diese Ausführungen kleben an der Oberfläche der Dinge, ein Fehler, den sie leider mit nur allzuvielen Schriften auf dem Gebiete der arischen Forschung teilen, den ich der arischen Forschung überhaupt zum Vorwurf mache. Es soll selbstverständlich sein, daß die Himmelswelt und mit ihr das *bráhman-* als Licht gedacht wurde, und ebenso selbstverständlich soll die Assoziation des Geistigen mit dem Lichte sein? Nun, wenn es selbstverständlich ist, daß das *bráhman-* Licht ist, weshalb hat das dann die arische Forschung noch nicht bemerkt? Weshalb müht sie sich noch immer um die Feststellung der Natur des *bráhman*? Weshalb kommen die einzelnen Forscher zu ganz verschiedenen Ergebnissen oder auch zu keinem? (S. IF. XLI, 185 ff. und Hillebrandt, Festgabe H. Jacobi 265). Vor allem, weshalb bekämpft man denn dann meine Behauptung, das *bráhman-* sei Licht = Feuer und zwar das Urlicht (Urfeuer), und weshalb bekämpft sie insbesondere Schrader selbst in dem Satze des Textes, zu dem er in der Fußnote die Selbstverständlichkeit der Lichtnatur des *bráhman-* behauptet?

Die Assoziation des Geistigen mit dem Lichte soll deshalb selbstverständlich sein, weil dafür arische und nichtarische Sprachen zeugen? Vielmehr doch: wir haben die Tatsache vor uns, daß in vielen Sprachen

das Geistige mit dem Lichte gleichgestellt wird. Das ist auffällig, nicht selbstverständlich. Sprachliche Tatsachen können niemals das Sachliche begründen, sondern bedürfen zu ihrer Begründung des Sachlichen.

Hätte die arische Forschung dies mehr berücksichtigt, hätte sie nicht in so weitem Umfange mit Schlagwörtern und bloßen Übersetzungen gewirtschaftet, sondern wäre sie immer von den Wörtern zu den Sachen aufgestiegen, hätte sie die Einzeltatsachen gesichtet und zu einem Sachsystem geeinigt, so würden wir jetzt nicht am Ende so vieler Arbeit bei dem Wirrwarr angelangt sein, in dem wir uns befinden.

Die Annahme eines Feuerhimmels ist alles andere als selbstverständlich. Denn aus ihm glaubten die Arier zu stammen, in ihn hofften sie dereinst zurückzukehren. Aus dieser Anschauung heraus in Verbindung mit irriger Deutung physiologischer Vorgänge erklärt sich die Tatsache, daß der männliche Same bei den Ariern mit verschiedenen Wörtern bezeichnet wird, die „Licht“, „Feuer“ bedeuten[1]. Das im Manne befindliche Himmelslicht wird von diesem ins Weib gelegt, und daraus entsteht der neue Mensch, dessen eigentliches Wesen, *ātmán-*, also Himmelslicht = Himmelsglut ist, die während seines Erdendaseins nur mit anderer Materie vermischt ist; s. oben, S. 11 ff. Solche Anschauungen sind so wenig selbstverständlich, daß sie bisher meines Wissens nicht erkannt worden sind, und erheischen zunächst die Beantwortung der Frage: „Wie kamen die Indogermanen zur Annahme eines Feuerhimmels und zu der Annahme, daß das Himmelsfeuer das eigentliche Wesen der Sterblichen, ihr *ātmán-*, sei? Zu der Annahme, daß ein gewaltiges Feuer die ganze Welt umgebe und in jedem Wesen der Schöpfung als sein Kern vorhanden sei?

Man sah sich das Himmelsgewölbe über der Erde als Wohnstätte aller irdischen Wesen wölben, sah also in ihm, der primitiven Kultur entsprechend, eine Gebirgshöhle, wie man in kleinen Gemeinschaften in irdischen Gebirgshöhlen wohnte. Daneben tritt später, als man in Häusern wohnte, die Anschauung, es sei ein großes Haus.

[1] IF. XLI, 191. IIQF. VI, 186, 2. Spalte; oben S. 45 f.

Daß in allen irdischen Wesen Feuer enthalten sei, lehrte die Beobachtung[1]. Nun kam das gewaltigste Feuer, der Blitz, scheinbar vom Himmel herab. Dieser mußte also Öffnungen haben. Folglich schloß man, daß die übrigen himmlischen Lichter gleichfalls aus Öffnungen strahlten. Da nun aus allen diesen vermeintlichen Öffnungen, die man zu entdecken vermochte, Licht und Feuer strahlte, so schloß man ganz logisch, daß jenseits des gesamten Himmelsgebirges Feuer lohe, die ganze Welt also von Feuer umgeben sei. Nur so ist die Annahme eines Lichthimmels = Feuerhimmels überhaupt erklärlich. Daß aus den Öffnungen im Himmelsgebirge zu einer Zeit, in der man nicht mehr in Höhlen, sondern in Häusern wohnte und demgemäß im „Himmelsgewölbe“ ein Haus sah, Himmelstore wurden, ist verständlich. Aber die Auffassung der Gestirne als Öffnungen im Himmelsgewölbe kann keinesfalls erst in der Upaniṣadenzeit entstanden sein (s. Hillebrandt, Asia Major I, 792), weil sie eben die Voraussetzung der Annahme eines Feuerhimmels bildet.

Das irdische Feuer stammt nach den arischen Texten aus dem Feuerhimmel. Das Feuer verlieh nach ihnen den irdischen Wesen alle körperlichen, geistigen und sittlichen Kräfte und bildete ihren Kern. Dieser Kern stammte nach ihnen aus dem Himmelsfeuer und kehrte in dasselbe zurück. Alles dies geschieht nach den Upaniṣaden mit dem *bráhman-*, dem Kern der irdischen Wesen, der mit der die ganze Welt umgebenden aus Licht (Feuer) bestehenden Masse identisch ist. Schon daraus ergibt sich die Identität des *bráhman-* mit dem Himmelsfeuer (Feuerhimmel), und da wir nun außerdem die oben angeführten Definitionen des *bráhman-* in den Upaniṣaden besitzen, und da obendrein die Etymologie des Wortes *bráhman-*

[1] S. oben, S. 50 ff. 58 ff.

und die Bedeutungen der übrigen Ableitungen der Wurzel *bṛh-* beweisen, daß das Wort *bráhman-* „Glut", „Licht", „Feuer" bedeutet, so ist nicht der mindeste Zweifel daran möglich, daß meine Erklärung des *bráhman-* richtig ist[1].

Da das *bráhman-* den Kern der Lebewesen ausmacht, so ist es mit dem „Ich", dem *ātmán-*, identisch.

In der älteren vedischen Zeit finden sich noch andere Lichtausdrücke als Synonyma von *bráhman-*; eines von ihnen ist *agní- vaiśvānará-*, „das zu allen Menschen gehörige Feuer" (s. IIQF. VI, 35. 145 und oben S. 35ff.). Daraus erklärt sich der *ātman- vaiśvānara-* der Upaniṣaden, der seinerseits, wenn es dessen noch bedürfte, die Feuernatur des *bráhman-* bestätigt.

Den Beweis dafür, daß *bráhman-* im ṚV. gleichfalls nur das kosmische wie das individuelle Feuer bedeutet, werde ich noch erbringen; s. IIQF. VI, Beiheft S. 59.

Während Schrader nicht sagt, was er selbst unter dem *bráhman-* versteht, kommt Hillebrandt auf Haugs Erklärung zurück und sucht sie als im ganzen richtig zu erweisen. Er leitet *bráhman-* = awest. *barəsman-* von der Wurzel 2 *barh-* (*vṛddhau*) (d. i. „wachsen") Dhātup., Böhtlingk S. 67, 1 r, 772 ab und meint, da das *barəsman-* ein durch einen Halm zusammengebundenes Zweigbündel sei, welches die parsischen Priester noch heute beim Haoma-Opfer verwenden, und welches symbolische Bedeutung habe, so sei „anzunehmen[2], daß man bei allen Opfern, vor allem dem Somaopfer, sich solcher Symbolik bediente, die das Wohlgelingen, das Gedeihen, das „Wachsen" der Zeremonien und ihrer Zwecke darstellen und

[1] Wenn Schrader unter dem in Chānd.-Up. V, 9, 2 erwähnten Feuer den männlichen Samen statt, wie ich erklärt habe, das kosmische *bráhman-*, verstehen will, so ist das natürlich falsch. Er übersieht, daß den Worten „aus dem er stammt" die Worte vorausgehen: „aus dem er gekommen ist". Ferner kehrt der Mensch doch nach seinem Tode nicht in den Samen zurück. Endlich wird der Same niemals mit dem Worte *agní-* bezeichnet. Der *agní-*, zu dem man den Verstorbenen trägt, ist natürlich das Feuer des Scheiterhaufens und also mit dem Himmelsfeuer identisch, das ihn aufnimmt und ihm seine Feuergestalt gibt; s. IIQF. VI, 147 ff.

[2] von mir gesperrt.

befördern sollte. Das Wort *bráhman* hat diese Bedeutung im ṚV. verloren; Haug hat in dem Vedabüschel, das aus Kuśagras gebunden und eine Spanne lang ist, das dem barəsman entsprechende Mittel gesucht." (S. 268). In *barəsman-* und *bráhman-* sei „ihre Wirksamkeit als symbolisches *várdhana* des Opfers ausgedrückt: *várdhana* ist ihr wesentliches, geistiges Element." ṚV. VII, 103, 8 bedeute *bráhman-* „Zauber", wobei es sich um eine Fruchtbarkeitszeremonie für das ganze Jahr handle (S. 269). Die Bedeutungsentwicklung des Wortes *bráhman-* sei demnach: „1. Pflanzenbündel als Wachstums-, Fruchtbarkeitszauber, *várdhana*. 2. Zauber überhaupt, als das ganze Opfer durchdringende mystische Kraft. 3. Alle einzelnen Arten des Zaubers: Spruch, Lied, Gesang. Jedes davon ist ein *várdhana*, *bráhman* kann im Ṛk ein jedes dieser *várdhana's* vertreten. 4. Schöpferische Kraft überhaupt, die sich zum kosmogonischen Brahman entwickelt."

Wie man sieht, beruht diese Aufstellung auf der unbewiesenen Annahme, daß man sich bei allen Opfern eines symbolischen[1], das Wachstum bezeichnenden Rutenbündels, *barəsman-* = *bráhman-* genannt, bedient habe, welches ein Symbol des Wachstums gewesen sei, sowie auf der weiteren unbewiesenen Annahme, *bráhman-* habe diese Bedeutung im ṚV. verloren.

Andererseits läßt sich zeigen, daß die hier vorgetragenen Anschauungen über das *barəsman-* irrig sind. Ist dies aber der Fall, so sind es naturgemäß auch die aus ihnen gezogenen Folgerungen.

Hillebrandt hätte beachten sollen, daß neben der linguistischen Gleichung *bráhman-* = *barəsman-* die zweite, *barhís-* = *barəziš-*, steht. Die in beiden Gleichungen enthaltenen Wörter sind Ableitungen aus der Wurzel *bṛh-*, subst. „Himmelslicht", verbal „Himmelslicht strahlen". *barhís-* = *barəziš-* ist mit dem an sich seltenen, aber gerade bei Ausdrücken des Lichtes verhältnismäßig häufigen Suffix *-is-* gebildet; s. Whitney, § 1153: *jyótis-*,

[1] Ich halte die Opferhandlungen der arischen Zeit nicht für „symbolisch"; s. oben, S. 70f.

dyotis-, *arcis-*, *rocis-*, *šocis-*, *bhrājis-*. Nach der Analogie dieser Wörter wird also auch hier die Ableitung dieselbe Bedeutung haben, wie das Grundwort, also „Himmelsfeuer", „Himmelslicht" bedeuten. Die in beiden Gleichungen enthaltenen Wörter sind darum Synonyma, und es ist erklärlich, daß sachlich dem vedischen *barhís-*, wie nicht zu leugnen ist, das awestische *barəsman-* entspricht.

Der devische, also der vedische Kult ist älter, als der mazdayasnische, der eine Reaktion gegen jenen bildet. Im RV. ist das *barhís-* bekanntlich die Streu, welche man für die *devá-* als Sitz oder Lager auf der *Védi* herrichtete und auf welcher man ihnen die Opfergaben vorsetzte. Daß man den Ort, an dem die *devá-* beim Opfer schmausten und zechten, als das „Himmelsfeuer" oder, was dasselbe ist, als den „Feuerhimmel" bezeichnete, ist nicht verwunderlich. Indem man der Opferstreu diesen Namen gab, übertrug man auf sie das Wesen des Feuerhimmels; s. oben S. 75. 219.

Das vedische *barhís-* bestand aus einer Streu, die teils unverhüllt hingestreut, teils mit einer Rinderhaut umgeben war, also einen primitiven Polstersitz bildete. Diese Bedeutung hat auch das awestische *barəziš-*. Zwischen dem vedischen und dem awestischen Worte aber besteht der Unterschied, daß *barhís-* ausschließlich im sakralen, *barəziš-* ausschließlich im weltlichen Sinne verwendet wird.

Die Mazdayasnier haben in der sakralen Sprache die übererbten devischen Ausdrücke für Dinge, die sie aus dem devischen Kult übernahmen, z. T. durch andere ersetzt. Daraus wird sich die Ersetzung des alten *barhís-* (*barəziš-*) durch das synonyme *barəsman-* erklären. Daneben blieb *barəziš* in der profanen Sprache mit der Bedeutung „Sitzstreu" oder „Polstersitz" im weiteren Gebrauch[1].

Hillebrandt hätte bei seiner Verwendung des Wortes und des Begriffes *barəsman-* nicht vom modernen

[1] Ob das awestische *barəziš-* aus umhüllter oder nichtumhüllter Streu bestand, läßt sich aus den Texten nicht bestimmen.

Kulte der Parsen ausgehen sollen. Während die iranischen Parsen als *barəsman-* ein Rutenbündel verwenden, so gebrauchen die indischen dafür ein Bündel von Metallstäbchen. Derlei sollte doch zur Warnung dienen. Das heutige Opfer der Parsen unterscheidet sich in vielen Dingen vom awestischen, wie jedem Kenner des Awestas schon aus dem Texte des Yasna bekannt ist.

Daß das *barhís-* als „Speisesitz" der *devá-* nicht erst eine Einrichtung des vedischen Opfers war, sondern aus arischer Zeit stammt, ergibt sich daraus, daß nach Herodot die Perser bei ihrem Opfer die gleiche Einrichtung besaßen. I, 132 lesen wir bei ihm: οὔτε βωμοὺς ποιεῦνται οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι μέλλοντες θύειν . . . ἐπεὰν δὲ διαμιστύλας κατὰ μέρεα τὸ ἱρήιον ἑψήσῃ τὰ κρέα, ὑποπάσας ποίην ὡς ἁπαλωτάτην, μάλιστα δὲ τὸ τρίφυλλον, ἐπὶ ταύτης ἔθηκε ὦν πάντα τὰ κρέα. διαθέντος δὲ αὐτοῦ μάγος ἀνὴρ παρεστεὼς ἐπαείδει θεογονίην, οἵην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαοιδήν· ἄνευ γὰρ δὴ μάγου οὔ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι. ἐπισχὼν δὲ ὀλίγον χρόνον ἀποφέρεται ὁ θύσας τὰ κρέα καὶ χρᾶται ὅ τι μιν λόγος αἱρέει.

Also wie die späteren Mazdayasnier, so verbrannten die Perser zu Herodots Zeiten die Opfergaben nicht, wie er das ausdrücklich vorher bemerkt, sondern legten die gekochten Teile des zerstückelten Opfertiers auf eine möglichst weiche Streu. Dann sang der zelebrierende Magier das Opferlied, das gewiß auch wie die vedischen und die awestischen Opferlieder unter anderem eine Einladung an die „Götter" enthielt, worauf der Veranstalter des Opfers noch eine Weile wartete, um schließlich über die Opfergaben zu eigenem Gebrauche zu verfügen.

Die Streu, die Herodot erwähnt, kann natürlich nur dem vedischen *barhís-* entsprechen. Sie muß möglichst weich sein, natürlich, weil sie den „Göttern" zum Sitze oder zum Lager (vgl. die römischen Speisesofa) dienen sollte. Die Opfergaben werden auf sie gesetzt, wie auf das vedische *barhís-*. Wenn der Veranstalter der Opfers nach dem Gesang des Opferliedes durch den Magier noch eine Weile wartet, so wartet er damit offenbar, bis die

„Götter“ ihr Mahl verzehrt haben. Man nahm dabei wahrscheinlich wie bei der Bewirtung der *devá-* auf dem vedischen *barhís-* an, daß die Götter von den ihnen vorgesetzten Gerichten nur unmerklich wenig verzehrten; vgl. ṚV. X, 95, 16.

Wenn im heutigen parsischen Kult das *báresman-* ein Stabbündel ist, das schon Strabo kennt[1], und als Symbol für die Pflanzenwelt betrachtet wird, so läßt sich das aus dem uns überlieferten Yasna-Texte als spätere Umdeutung erweisen. Noch im heutigen Yasna lautet die solenne Einladungsformel an die „geistigen Opferwürdigen“, Y. 2, 2 ff.: *ahmya zaoϑre barəsmanaēca . . . āyese yešti*: „Zu dieser Opfergabe[2] und zu diesem *barəsman-* lade ich N. N., um ihm zu opfern.“ (S. oben, S. XXf.). Auch sonst erscheinen *zaoϑra-* und *barəsman-* in fester Verbindung; s. das AirW. Daß beide miteinander verbunden sind, ergibt sich aus den Formeln Y. 2, 1. Vergleicht man damit die erwähnten Verhältnisse des persischen und des vedischen Opfers, so kann an der ursprünglichen Bedeutung des *barəsman-* als Sitzstreu für die „Opferwürdigen“ um so weniger ein Zweifel aufkommen, als der technische Ausdruck für die Bereitung des *barəsman-* „hinstreuen“, *fra-star-*, ist. Der Veda verwendet für die Bereitung des *barhís-* entweder *star-* „streuen“ oder *vi-star-* „streuend ausbreiten“. Dieser Ausdruck läßt sich mit dem späteren, aus einem Rutenbündel bestehenden und auf zwei sich an den oberen Enden halbmondförmig spreizenden Metallständern ruhenden Rutenbündel schlechthin nicht vereinigen, obwohl er beibehalten wurde, als das *barəsman-* bereits zum Rutenbündel geworden war.

Damit ist aber der Deutung, welche Haug und Hillebrandt dem *barəsman-* geben, der Boden entzogen, und mit dieser Deutung fällt die gänzlich auf ihr beruhende Deutung des *bráhman-*, der angeblichen Grund-

[1] Jackson, Grdr. II, 702.

[2] *zaoϑra-* bezeichnet die Opferspeise wie den Opfertrank (s. Yt. 10, 120 f., vgl. 119; 5, 91 ff.; V. 7, 77; 18, 70); der Bedeutungsansatz bei Bartholomae ist also zu eng.

bedeutung dieses Wortes und seiner Bedeutungsentwicklung.

Was endlich die angebliche Wurzel *bṛh-* „wachsen“ betrifft, so sei darüber noch Folgendes bemerkt.

Im Dhātupāṭha I, 772, also an der einzigen Stelle, an der dieser Wurzel die Bedeutung „wachsen“ zugeschrieben wird, schwanken die Handschriften zwischen *bṛh-* und *vṛh-*. Das Ptc. des Kompositums mit *pari-* lautet *vṛḍha-*. Ehe man, wie das PW. und Graßmann, die Wurzeln *bṛh-* und *vṛh-* zusammenwerfen dürfte, müßte man den Nachweis führen, daß sie identisch seien. Eigene Nachprüfung hat mir ergeben, daß dies nicht der Fall ist. Aber auch unter der stattlichen Zahl der Belegstellen dieser so zusammengeworfenen Wurzeln und der aus ihnen gebildeten verbalen Komposita findet sich im PW. nicht eine einzige, in welcher *vṛh-* oder *bṛh-* die Bedeutung „wachsen“ im Sinne des naturgemäßen Größerwerdens von Menschen, Tieren oder Pflanzen hätte. Das Petersburger Wörterbuch hütet sich darum auch mit Recht, in seinem die in Frage stehenden Wurzeln behandelnden Artikel *2 barh-* das Wort „wachsen“ irgendwo zu verwenden; und Hillebrandt selbst hebt ja hervor, daß das angeblich von Wurzel *vṛh-* „wachsen“ abgeleitete Wort *bráhman-* die Bedeutung „Wachstum“ niemals hat. Für die Wurzel *vṛh-*, deren Anlaut an sich schon eine Zusammenstellung mit *bráhman-*, *bṛh-* verbietet, ist also die Bedeutung „wachsen“ erst noch zu erweisen. Der Dhātupāṭha allein ist bekanntlich keine sichere Autorität, und in unserem Falle um so weniger, als er der problematischen Wurzel außerdem die Bedeutung *śabdane* „reden“, „einen Laut von sich geben“ zuweist. So ist denn Haugs und Hillebrandts Erklärung des Begriffes und ihre Etymologie des Wortes *bráhman-* auch rein sprachlich unmöglich.

Ob das irische *bricht*, wie Osthoff vermutet, mit dem vedischen *bṛh-* und seinen Ableitungen zusammenhängt, muß ich den Kennern des Irischen zur Entscheidung überlassen. Wenn das Wort die Bedeutung „magical spell“ hat, so ist dies für die Bedeutungsbestimmung

des vedischen *bráhman-*, awest. *barəsman-*, zunächst völlig belanglos. Selbst nach der von Hillebrandt aufgestellten Bedeutungsentwicklung würde ja die Bedeutung „Zauber“ nicht die Grundbedeutung sein. Gehört *bricht* etymologisch zu *bṛh-*, *bráhman-* usw., so wäre zu untersuchen, wie sich seine Bedeutung mit der Bedeutung seiner arischen Verwandten vereinigen läßt. Vorher aber wäre es gut, wenn die arische Forschung endlich einmal aufhörte, die Begriffe „Wunder“ und „Zauber“ fortwährend durcheinanderzuwerfen und wenn sie nicht nur der Bedeutungsentwicklung von *bricht* auf irischem Gebiete nachginge, sondern den durch das Wort ausgedrückten Begriff genau definierte. Das Wort „Zauber“ kann sehr Verschiedenes, z. T. sogar Gegensätzliches bedeuten. Der arische „Zauber“ z. B. ist *yātú-* und eignet lediglich den Mächten der Finsternis; s. IIQF. VI. Sein Wesen besteht in der Wirkung der finsteren Feuer, und darum sind die Anhänger des vedischen Kultes in den Augen der Zoroastrier, die des awestischen in den Augen der vedischen Stämme *yātú-*. „Wunder“ und „Zauber“ in unserem Sinne, d. h. im Sinne von Geschehnissen, welche die Naturgesetze aufheben, konnten die Arier gar nicht kennen, da sie von Naturgesetzen keine Ahnung hatten, sondern alles Geschehen als Wirkung von Personen betrachteten, die mit Feuern verschiedener Stärke, Art und Wirkung ausgestattet seien oder aus ihnen bestehen. So können die Begriffe „Wunder“ und „Zauber“ in unserem Sinne in den arischen Texten gar nicht vorkommen, sondern nur im Sinne der Wirkung der höchsten und mächtigsten Feuer je der lichten oder der finsteren Schöpfung. Die Höchstleistungen der Besitzer je der lichten und der finsteren Feuer, also die „Wunder“ und die „Zauber“, sind darum beide nach arischer Anschauung nichts Unnatürliches oder Übernatürliches, sondern etwas vollkommen Natürliches.

Prof. Arthur Berriedale Keith hat in seinem in der H. O. S. 32 f. (1925) erschienenen Werke „The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads“, 2. Band, S. 447 ff., meine Abhandlung über das *bráhman-* besprochen

und abgelehnt. Dem Nachweis, daß nach dem Veda (insbes. AV. X, 1, 19 f.) wie nach dem Awesta das Feuer alle mikro- wie alle makrokosmischen Wesen durchdringt (s. oben, S. 50 ff.), setzt er S. 449 folgendes erstaunliche Argument entgegen: „Neither of these passages even suggests that fire is the essential principle of the universe.“ Ich frage: Was ist denn das „wesentliche Prinzip des Weltalls“, wenn es nicht dasjenige ist, was alle Wesen erfüllt? Der ṚV. und der AV. nennt als solches *agní-*, das Awesta *ātar-*, beides = „Feuer“. Außer vom Feuer behauptet die vedische Literatur dasselbe nur vom *bráhman-*. Das Feuer wie das *bráhman-* sind also die das All und alle seine Teile durchdringende Kraft. Will Prof. Keith im Ernste den Satz bestreiten, daß zwei Größen, die einer dritten gleich sind, unter einander gleich sind? Die Upaniṣad-Stellen, welche das *bráhman-* mit Wörtern wie *tejas-* „Glut“ und *jyotis-* „Licht“, die es als das „Licht der Lichter“ (*jyotiṣāṃ jyotis-*, BṛĀU. IV, 4, 16) oder als die „unter den *prāṇá-* aus Erkenntnis bestehende Lichtperson im Herzen“, nach der anderen Rezension als die aus Erkenntnis bestehende Person unter den *prāṇá-*, das Licht im Herzen“ (BṛĀU. IV, 3, 7) usw. bezeichnen (s. Jacob, Concordance, S. 388 f.) sowie diejenigen, welche ausdrücklich die Experimente angeben, durch welche man die Feuernatur des *bráhman-* feststellen kann (IF. XLI, 190 ff., oben, S. 35), werden in Bausch und Bogen als „bildlich“ bezeichnet! Dabei hütet sich Prof. Keith wohlweislich, diese Stellen im Wortlaut oder auch nur ihrem Inhalte nach anzuführen, weil er dadurch sich selbst ohne weiteres widerlegen würde. Auf meinen Nachweis, daß das *tapas-* der *tāpasa-* („Glutwesen“ = Asketen) ganz wörtlich als brennendes, sich durch Aufsteigen von Rauch dokumentierendes Feuer aufzufassen ist (s. auch oben, S. 7), wird mit keinem Worte eingegangen. Die von Henry und von mir gegebene Etymologie von *bráhman-*, zu der wir voneinander unabhängig auf ganz verschiedenen Wegen gelangt sind, wird, da sie linguistisch unanfechtbar ist, ohne jede Begründung kurzer Hand als „most improbable“ abgelehnt (S. 450). Daß Wind und

Wasser nach arischer Weltanschauung nur andere Erscheinungsformen des Feuers sind, ist dem Verfasser der „Religion und Philosophie des Vedas und der Upaniṣaden" verborgen geblieben. Er bleibt also bei der alten Anschauung, nach der das *bráhman-* „die heilige Macht, das Absolute" sei (S. 644), ohne sich über den Begriff, den er mit „heilig" verbindet, irgendwie zu äußern, und trotzdem er die indische Etymologie, die erst zur Deutung des *bráhman-* als „das Absolute" geführt hat (Ableitung von *vṛh-* „loslösen"), mit Recht als „absurd" ablehnt (S. 445). Prof. Charpentier aber, der im Bulletin of The School of Oriental Studies. London Institution. Vol. IV, S. 337 im übrigen das Werk von Keith in Grund und Boden rezensiert (z. B. S. 342: „On the whole, the present writer cannot, to his regret, find that any real progress has been made in the field of research on Vedic religion by this new attempt by Professor Keith"), sagt auf S. 345 derselben Rezension: „Only one detail must be touched upon, and the present writer feels very happy to confess that, much as he disagrees from the views of Professor Keith in general, he is in complete agreement with him there. Professor Keith is to be congratulated upon the very acute (!) way in which he has criticized the entirely impossible (!) theories of Professor Hertel on the meaning of *brahman-* and on the date of Zoroaster, and we must be thankful to him for having done so. Every (!) criticism of such premature and extravagant (!) theories is welcome, as it is else to be feared that they may be re-echoed by persons with insufficient competence of judgment (!), and thus be converted into more or less a sort of doctrine, and the thorough (!) criticism of Professor Keith undoubtedly will go a long way towards preventing that."

Die Gelehrten also, die mir bereits zugestimmt haben und die mir noch zustimmen sollten, erfahren hier, wer sie sind und was ihnen bevorsteht (Prophylaxe: s. IIQF. VI, Beiheft S. 8). Zu ihrem Nutz und Frommen, zugleich aber als hübsche Illustration zu dem, was ich im „Beiheft" S. 10 gesagt habe, habe ich die ganze Stelle ab-

gedruckt, damit sie allen meinen Lesern zu Gesichte kommt.

Wer ist Herr Charpentier? Nach seinen Worten offenbar eine Kompetenz ersten Ranges? O nein! Er ist völlig unkompetent, und das, wie wir sogleich sehen werden, nach seinen eigenen Worten.

Derselbe Herr Professor Charpentier erklärt im JRAS., Januar 1927, S. 139, Fußnote 1, der Ton, in dem ich im Beiheft zu IIQF. VI seine „kritische" Tätigkeit gekennzeichnet habe, hindere ihn an einer Entgegnung[1]. Demnach scheint er ganz vergessen zu haben, daß er mir den Empfang des ihm zugesandten „Beiheftes" am 28. März 1926 in einem Briefe quittierte, der fünf kleine Seiten umfaßt und mit den Worten beginnt: „Hochgeehrter Herr Kollege, Haben Sie für die gütige Übersendung Ihres letzten Werkes meinen allerbesten Dank ..... Ob ich darauf öffentlich zu antworten komme, weiß ich noch nicht, denn ich bin mit vielen wichtigen Arbeiten überhäuft[2] und — nötig wäre es ja allenfalls nicht." Kein Wort davon, daß ihn der Ton, den er freilich beanstandet, an einer Entgegnung hindere.

„Was ich also vielleicht öffentlich nicht zu sagen beabsichtige, wird deswegen in diesem Briefe folgen". Seine Einwendungen schließen auf der vierten Seite mit den Worten: „Dies ist so ziemlich alles[3], was ich für jetzt zu sagen habe."

Um den Fortschritt der Wissenschaft nicht unter der Entrüstung, die ihn an einer öffentlichen, nicht aber an einer privaten Antwort hindert, oder, wenn sein Brief den wahren Grund angibt, unter dem bedauerlichen Zeitmangel leiden zu lassen, der ihm die Veröffentlichung dessen unmöglich macht, was er mir auf drei Briefseitchen mitteilt,

---

[1] Die Auffassung, daß Herr Prof. Charpentier zugleich im Namen der beiden anderen von ihm im Texte genannten Gelehrten spricht, wäre nach dem Wortlaute der Fußnote möglich, ist aber, wie ich beweisen kann, unzutreffend.

[2] Von mir gesperrt.

[3] Von mir gesperrt.

will ich seine Einwendungen gegen meine Gegenkritik hier kurz anführen und ebenso kurz beantworten.

1. Er habe doch an anderen Stellen meine „großartige philologische Arbeit" gelobt, müsse aber dabei bleiben, daß meine „historische Methode nicht derart bewunderungswürdig ist wie die philologische". — Auf Lob und Tadel kommt absolut nichts an, sondern lediglich auf ihre sachliche Begründung. Zwischen historischer und philologischer Methode aber besteht kein Unterschied; sie ist identisch.

2. Was ich auf S. 53 anführe, müsse „einem fachmännisch geschulten Linguisten als 'a curious jumble' vorkommen". — Diese Behauptung lasse ich auf sich beruhen.

3. Er habe meinen Aufsatz über das *bráhman-* mehrmals gelesen. „Dabei gewann ich die Überzeugung, daß das Ganze „wholly unconvincing" war — eine Ansicht, die ich zuerst zu bekämpfen suchte, da ich ein Werk von Ihnen nicht leicht schätzen wollte — die Überzeugung drängte sich aber auf. Da ich aber, sowohl in Bezug auf *brahman-* wie auf Zoroaster, nicht nur meinem eigenen Urteil getrauen wollte, habe ich die Sache mehrfach mit schwedischen, englischen und einem deutschen Kollegen .... besprochen und habe gefunden, daß sie in fast allen Punkten mit mir ganz einig waren[1]."

Herr Charpentier gesteht somit ein, daß er nicht imstande war, sich selbständig ein abschließendes Urteil über meine Abhandlung zu bilden, bestätigt also, daß ich ihm auf S. 58 mit Recht die Kompetenz

[1] Ausdrücklich bemerke ich, daß sich Herr Charpentier in seinem Briefe mit keiner Silbe zu dem schweren Vorwurf äußert, den ich ihm S. 45 gemacht habe. Auf diejenige Interpretation, die in dem S. 44 angeführten Satze eine Parenthese sieht, konnte er sich ja auch nicht berufen, da er mich ausdrücklich auf Prof. Clemen verwiesen hatte, um dessen Interpretation der Stelle es sich a. a. O. handelt. Sachlich ist es natürlich belanglos, welche Interpretation man für die richtige hält. Die in der Stelle enthaltene historische Angabe ist, wie niemand bestreitet, falsch, und wie der Xanthos-Text aussah, auf den sich Diogenes beruft, wissen wir nicht. Vgl. Beiheft zu IIQF. VI, S. 76ff.

zur Abgabe eines Werturteils über sie abgesprochen habe. Daß er das Sprachrohr ungenannter Hintermänner bildete, war mir auch ohne seine briefliche Bestätigung klar: vgl. „Beiheft", S. 10. Ich stelle fest, daß er es mit seiner Ehre als Kritiker in wissenschaftlichen Zeitschriften für vereinbar hält, über eine ernste wissenschaftliche Arbeit, die, wenn ihre Ergebnisse stichhaltig sind, für die arische Forschung von großer Bedeutung sein muß, wiederholt ein Verdammungsurteil schärfster Art zu fällen, sich dabei aber beharrlich zu weigern, dieses Urteil durch Argumente, sei es eigene oder solche seiner Hintermänner, irgendwie zu begründen.

Wir haben's weit gebracht in der arischen Philologie! Über wissenschaftliche Fragen entscheiden nicht mehr Gründe, sondern Stimmenmehrheit bei geheimer Abstimmung. Wenn das nicht Bankerott ist, so hat es nie einen gegeben.

Mit dieser Feststellung ist der Fall und ist Herr Charpentier für mich erledigt. Er kann wirklich nicht verlangen, daß man ihn nach solchem Verhalten noch ernst nimmt[1].

Während des Druckes des vorliegenden Heftes sandte mir Herr Dr. F. D. K. Bosch seine sehr interessante Abhandlung „Het Lingga-Heiligdom van Dinaja", Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde 64 (1924), S. 227ff. Auf S. 247, Fußn. 1, erklärt der Verfasser unter Bezugnahme auf meine Abhandlung über das *bráhman-*, deren Hauptergebnis er anerkennt, das *bráhman-* sei mit dem *agní- vaiśvānará-* identisch und sei der feurige Lebensodem, da es in den Upaniṣaden mit dem *prāṇá-* gleichgesetzt werde. Auch ich setze *bráhman-* und *agní- vaiśvānará-* gleich, wie sich aus diesem Hefte, S. 35ff. ergibt. Aus der dort angeführten Stelle aber geht hervor, daß es sich bei dem *agní- vaiśvānará-* nicht um einen Wind („Lebensodem"), sondern um ein flammendes Feuer handelt. Die Gleichsetzung des *bráhman-* mit dem *prāṇá-* in manchen

[1] Sollte Herr Charpentier leugnen, daß ich den Inhalt seines Briefes richtig wiedergegeben habe, so bin ich bereit, diesen Brief in Heft VII der IIQF. im Faksimile zu veröffentlichen.

Upanișadenstellen hat ihren Grund darin, daß der individuelle *prāṇá-* mit dem Winde, seiner *pratidevatā-*, identisch, dieser aber eine Erscheinungsform des Feuers ist (s. oben, S. 58ff. Vgl. auch meine „Weisheit der Upanischaden", 2. Aufl., S. 170ff.) — Zu Bosch, S. 272f. vgl. oben, S. 45f., Fußnote 1.

Zu meiner Zusammenstellung der Wurzel *śū-*, awest. *sū-* und ihrer Ableitungen mit καίω (IIQF. VI, 1925, S. 15f., 180f.) sei bemerkt, daß gleichzeitig mit und unabhängig von mir Prof. Heinrich Junker in den Ungarischen Jahrbüchern V, 1925, S. 413 dieselbe Etymologie aufgestellt hat.

Zu oben, S. 100, Fußn. 1. Über die Bedeutung von *hvarə-darəsa-* s. S. 42. Dieselbe Bedeutung haben *xvəng-darəsa-* (Y. 43, 16) und *hvarə-cašman-*, wie Yt. 13, 121. 128 zu lesen ist (s. die Lesarten und Dd. 36,4). Der weibliche Eigenname *Hvarə-dā(y)-* heißt „Himmelslicht (durch das Auge) ausstrahlend"; s. dazu S. 41ff.; *hvarə-darəsya-*, V. 5, 13 f. heißt „vom Himmelslicht anzublicken (= zu bestrahlen)", da es ja, worauf es in der angeführten Stelle ankommt, das Sternen-, nicht das Sonnenlicht ist, welches die Gebeine in Erde verwandelt; s. S. 24. Daß *xvanvat-* „himmelslichtig", nicht „sonnig" heißt, ergibt seine Verwendung; es ist Beiwort des *aša-*, des Lichthimmels (der über der Sonne liegt: S. XXIV, Fußn. 1), des Sirius, des Lebens Miθras und Haomas. Pourucistā ist Y. 53,4 „des hellen Gedankens himmelslichtige (*xvə̄nvat*) Frucht", da die Seelen der lichten Schöpfung ja aus dem Lichthimmel stammen. Auch der Gebirgsname *Xvanvat-* bedeutet „der Himmelslichtige", weil die Gebirge, die zur lichten Schöpfung gehören, von Himmelsfeuer erfüllt sind (s. Wörterverzeichnis 1 unter *xvāϑra-* und S. XXII.). Der Personenname *Asmō-xvanvant-* bedeutet „das himmelslichtige Himmelsgebirge", der Personenname *Hvarə-ciϑra-* „der Besitzer des Lichtes des Lichthimmels". Die Bedeutung von *hvarə-barəzah-*, Y. 60, 4 ist unsicher. Über *hvarə-hazaoša-* s. S. 103.

Zu S. 232. Im „Königsbuch", Mohl I, S. 37ff., liegt keine alte Tradition vor. Firdausi hat von Yima ganz

andere Vorstellungen, als das Awesta, kennt ihn weder als ersten König noch als Nomadenfürsten, weiß auch nichts davon, daß er für die Menschen und für das Vieh den Weg in den Himmel fand, und seine Erzählung von Yimas Ende steht völlig in Widerspruch mit V. 2; vgl. Mohl, I, 33ff. 46ff. Von allem dem, was Firdausi über Yimas zivilisatorische Tätigkeit zu erzählen weiß, findet sich im Awesta ebensowenig eine Spur, wie in den vedischen und indischen, zum Awesta stimmenden Quellen. Firdausi ist eben hier wie sonst für die Erklärung des Awestas unbrauchbar.

Zu S. 253, Mitte, s. jetzt H. Junker, Caucasica, Leipzig 1926, S. 106, Fußn. 3.

Stellenverzeichnis.

Seiten, auf denen eine Stelle mehrmals verwertet ist, sind nur einmal angeführt.

Awesta.

Yasna.

Vīspered.

Nyāīš.

Sīrōze.

Vendīdād.

Vedische und indische Texte.

Abendländische Schriftsteller.

Wörterverzeichnis.

1. Awestisch.[1]

[1] Die prothetischen, anaptyktischen und Svarabhakti-Vokale sind an ihrer alphabetischen Stelle eingereiht.

2. Andere iranische Sprachen.

3. Vedisch und Sanskrit.

4. Andere indische Sprachen.

5. Griechisch.

6. Lateinisch.

7. Andere europäische Sprachen.

Sachverzeichnis.

Inhalt.